Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/horsdeleglisepoi0000unse

*Hors de l'Église*

*point de salut*

FRANCISCAN MONASTERY
LIBRARY
OLD MISSION, SANTA BARBARA, CAL.

R. P. Edouard HUGON

DES FRÈRES PRÊCHEURS, MAITRE EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE DOGME
AU COLLÈGE PONTIFICAL « ANGÉLIQUE » DE ROME

# Hors de l'Église point de salut

18,709

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library

Deuxième édition

PARIS
PIERRE TÉQUI, LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1914

# APPROBATIONES

Opus theologicum ab Adm. R. Patre Fr. Eduardo Hugon, O. P., concinnatum, cui titulus est : *Hors de l'Eglise point de salut*, de superiorum mandato examinavimus, necnon utpote sana elegantique doctrina refertum judicavimus typothetarum curæ committi posse, ut, servatis de jure servandis, in communem utilitatem edatur.

Datum Ryckholti, ad Mosæ-Trajectum, in Batavia, die 15ª Januarii, anno Domini 1907, in festo SS. Nominis Jesu.

Fr. Maria-Joseph Belon, O. P.,
*S. Theol. Magister.*

Fr. Barnabas Augier, O. P.,
*S. Theol. Magister.*

## IMPRIMATUR

Parisiis, die 15ª martii 1907.

H. Odelin,
*Vicaire général.*

*Novam editionem approbamus :*

Romæ, e Collegio Angelico, die 7ª martii 1914.

Fr. Leonardus Lehu, O. P.,
*S. Theol. Magister.*

Fr. Maria-Franciscus Alessandroni,
*S. Theol. Magister.*

*Imprimatur :*

Fr. Hyacinthus-Maria Cormier,
*Mag. gen., O. P.*

*Imprimatur :*

Fr. Albertus Lepidi,
*S. P., Ap. Mag.*

*Imprimatur :*

Parisiis, die 2ª junii 1914.

H. Odelin,
*V. g.*

# AVANT-PROPOS

Toute la doctrine de Jésus-Christ aboutit à cette conclusion : Travaillez à votre salut, pensez à votre éternité; que sert à l'homme de gagner tout l'univers s'il vient à perdre son âme? L'Incarnation n'a point de sens en dehors de cet enseignement. Pourquoi donc ces anéantissements du Verbe, si le salut n'est pas l'affaire capitale de l'humanité? Afin de nous en montrer l'importance, le Fils de Dieu a voulu sortir de son éternité, faire un grand voyage, marcher longtemps, et il s'est, en quelque sorte, fatigué dans cette course : *quærens me sedisti lassus*. Nous avons les sueurs d'un Dieu. Les hommes ne com-

prennent point encore la valeur du salut... Il nous donnera ses larmes, *cum lacrymis offerens* (1). Ce n'est point assez : les hommes ne voient point encore la nécessité du salut... Il va verser tout son sang, goutte à goutte, dans l'agonie, par torrents, dans la flagellation et sur l'arbre de la croix. Sueurs d'un Dieu, larmes d'un Dieu, sang d'un Dieu, est-ce assez? Faut-il autre chose, pour convaincre les volages mortels, que ces deux éloquences irrésistibles, du sang et de l'amour? Le Christ laissera après lui une Église surnaturelle, dont toute la mission sera de répéter jusqu'à la fin des siècles la même parole : Hommes, travaillez à votre salut! L'Église, en effet, avec son dogme, son culte, sa morale, son ascétisme, qu'est-elle autre chose, sinon une prédication incessante de la vie future? Pourquoi le ministère de ses prêtres, les travaux et les courses de ses missionnaires, la pureté de ses vierges, la perfection de ses religieux, les souffrances de ses martyrs, s'il n'y a point d'éternité?... Nos chaires chrétiennes

(1) *Heb.*, v, 7.

ont toujours retenti du lugubre refrain : Que sert à l'homme de gagner tout l'univers, s'il vient à perdre son âme?

Et cependant cette vérité ne sera jamais banale et la répétition n'en sera jamais superflue, parce que les imprévoyants humains ne consentent pas à se mettre en face de la réalité. On voit des hommes de politique qui ne s'accordent point un instant de repos, dans leur âpre poursuite du pouvoir; des hommes d'Etat qui veillent bien tard, la nuit, pour inventer une combinaison ou déjouer un complot; des hommes de lettres qui se consument dans les veilles; des hommes de guerre qui se donnent à peine le temps « de boire entre deux batailles un verre d'eau tout sanglant ».

Tous ceux-là se sont lassés dans le chemin de la vie, et ils ont oublié peut-être de se réserver un quart d'heure pour l'affaire de leur âme!...

Est-ce là une existence inutile? Je ne le prétends pas, mais que vaut-elle vraiment, si elle ne compte pas pour l'éternité? — Serai-je sauvé? serai-je damné? voilà l'effrayante question qui doit être résolue

en premier lieu. Il y a sans doute d'autres problèmes qui peuvent nous intéresser et même nous passionner : questions politiques, sociales, militaires. Mais elles sont du temps, et le temps leur apportera une réponse : celle qui les domine toutes, qui a fait trembler les saints, c'est la question de l'éternité : serai-je sauvé? serai-je damné?

Négliger cette affaire, c'est s'exposer au sort de ces infortunés dont l'Ecriture nous dit qu'ils meurent sans avoir vécu. Ils ont bien reçu la naissance, mais leur âme ne s'est point épanouie au soleil de Dieu ; et, parce qu'ils ont ignoré la vraie sagesse, ils n'ont point connu la lumière : leur existence, placée comme entre deux tombeaux, n'a été qu'un sommeil, et l'on peut affirmer qu'ils n'ont point vécu, qu'ils sont nés comme s'ils n'étaient pas nés : *Perierunt quasi qui non fuerint, et nati sunt quasi non nati* (1).

Ces hommes seraient-ils le rebut du genre humain? Hélas! il en est qui furent les grands d'ici-bas, *principes gentium ;*

(1) *Eccli.*, XLIV 9.

les habiles, qui avaient le génie des affaires, les jouisseurs, qui s'amusaient ou amusaient la foule, *negotiatores et fabulatores;* les intellectuels, les savants, les philosophes, ceux qui vendaient la sagesse de ce siècle, *exquisitores prudentiæ et intelligentiæ;* les géants de l'humanité, *gigantes nominati.* Ceux-là, dit le prophète, ont péri comme des insensés, ils ont été exterminés, et ils sont descendus aux enfers: *Exterminati sunt et ad inferos descenderunt* (1).

Ce que le monde appelle les affaires, les entreprises, dont l'argent est le principe et le mobile, ne dépendent point de nous, et plus d'une fois de loyaux efforts aboutissent à une de ces catastrophes où sombrent les fortunes, sinon l'honneur. Le dix-neuvième siècle fut un peu le siècle des banqueroutes : banqueroutes financières, politiques, sociales; on a même proclamé la banqueroute de la science! Quand il s'agit de l'éternité, le succès nous est toujours possible avec la grâce divine, et pour notre âme il n'y aura

(1) Baruch, III.

jamais de banqueroute malgré notre volonté. C'est donc bien notre affaire!

De tout le reste nous disons : Je laisse! Y a-t-il un témoignage plus éloquent et plus tragique de la vanité humaine qu'un testament? Être obligé, après une vie passionnée, tourmentée, de dire à son lit de mort : Je laisse! — Je laisse ma fortune, je laisse ma demeure, je laisse mes amis, je laisse mes enfants, je laisse mon corps! Je laisse! Je laisse! — Et qu'emportez-vous donc, malheureux? C'était bien la peine de vous fatiguer, de vous épuiser, pour arriver à cette cruelle conclusion : Je laisse! Vous avez fait l'affaire des autres, vous n'avez pas fait votre affaire... Mais votre âme, vous ne la laisserez pas; vos mérites ou vos fautes vous accompagneront, vous les emporterez! Le salut de votre âme, voilà donc bien votre unique affaire!

Les autres ne sont point désespérées. Après une banqueroute on peut de nouveau tenter le jeu de la fortune, et le caprice du sort peut nous rendre en un jour la richesse et la grandeur évanouies. Dans l'affaire du salut, on ne se relève

point de la catastrophe finale, la banqueroute est éternelle : parce que nous n'avons qu'une âme..., parce que nous ne mourons qu'une fois..., parce qu'une sentence irrévocable suit la mort... Il est donc absolument inconcevable que des hommes puissent vivre ou reposer tranquilles tant que cette question n'est pas réglée.

Si l'éternité est notre unique destinée, si la préparation de l'éternité est notre unique affaire, notre première étude doit être d'acquérir la science du salut, notre premier devoir est de sortir de l'indifférence religieuse (1), de chercher où se trouve le salut, et quels sont les moyens du salut.

On est revenu tant de fois sur les problèmes de la démonstration évangélique et de la démonstration catholique qu'il est superflu de les reprendre. Mais il est une vérité capitale dont l'ignorance compromet le salut des âmes et qui est cependant méconnue volontairement ou niée avec opiniâtreté : *Extra Ecclesiam nulla salus*. L'incrédulité et le faux libéralisme

(1) Cf. *L'Indifférence religieuse*, par l'abbé H. Hugon. Paris, Maison de la Bonne Presse.

nous reprochent cet axiome comme une cruauté; certains catholiques trouvent la formule inopportune et nous demandent de ne plus rappeler aux consciences modernes ce dogme intransigeant, ou, du moins, d'en atténuer la portée.

L'Eglise ne se laisse pas émouvoir par ces vains attendrissements, elle répète avec douceur et fermeté le principe immuable : Il n'y a de salut que dans le Christ, le Christ ne se trouve que dans l'Eglise : hors de l'Eglise point de salut. Elle disait dès les premiers siècles, par la bouche de ses martyrs : « Hors de l'arche, le déluge et la mort; hors de l'Eglise, la damnation (1); » elle écrivait, par la plume de ses docteurs : « Quiconque est séparé de l'Eglise catholique est voué à la colère divine (2); » elle définit par ses conciles : « Hors de l'Eglise, personne, absolument personne ne peut être sauvé (3). » Quand se produit la grande révolte de la Réforme,

(1) S. Cyprien, *De Unitate Ecclesiæ*, VI, *P. L.*, IV, 503.

(2) S. Augustin, *Epist.* CXLI, n° 5, *P. L.*, XXXIII, 579.

(3) Conc. Later. cap. IV, *Firmiter;* Conc. Florent. *Decretum pro Jacobitis.* Cf. Denzinger-Bannwart, 430, 714, 1647, 1677.

l'Eglise oblige ses enfants à déclarer, dans leur profession de foi, qu'il n'y a point de vie hors de son sein. Et sa pratique actuelle n'a pas varié. En face des prétentions du libéralisme, elle exige que ses dignitaires, cardinaux, évêques, et tous ceux qui ont la charge des âmes ou le ministère de l'enseignement, curés, professeurs, prononcent publiquement la formule : Hors de cette foi point de salut.

D'autre part, s'il est vrai que Dieu veut sincèrement la rédemption de tous les hommes, si l'Eglise (1) nous défend de prononcer sur les païens, les hérétiques, les schismatiques, une sentence de damnation, ne faut-il pas trouver une explication qui, sans atténuer la portée de l'axiome, concilie la miséricorde avec la justice?

La solution, dit M. Bainvel (2), est dans le double mode d'appartenir à l'Eglise, visiblement ou invisiblement. Combien d'âmes vivent dans l'Eglise sans le savoir! Elles appartiennent à l'Eglise

(1) Cf. Pie IX, *Alloc.*, 9 déc. 1854, Denzinger, 1647, 1648.

(2) J. V. Bainvel, *Hors de l'Eglise pas de salut*, un vol. in-12 de 62 pages, Paris, Beauchesne, 1913.

par le cœur, par un désir implicite que Dieu veut bien tenir pour la réalité.

L'Eglise dont chacun doit faire partie, en dehors de laquelle il n'y a pas de salut, c'est l'unique Eglise que connaissent les Pères et les conciles, l'Eglise au sens strict, l'Eglise du Nouveau Testament, avec cette organisation merveilleuse qui en fait une société visible parfaite. Les documents du magistère infaillible doivent évidemment s'entendre de l'appartenance à cet organisme vivant, et ici la distinction entre l'âme et le corps n'aurait pas sa raison d'être. Il y a donc nécessité de moyen d'appartenir *de quelque manière* au corps de l'Eglise (1).

Mais de quelle appartenance parle-t-on? Distinguons maintenant l'appartenance réelle, effective, *in re*, et l'appartenance par le cœur, par le désir, *in voto*.

L'appartenance *réelle* est toujours de nécessité de moyen quand il est question de l'élément intérieur qui anime l'organisme surnaturel et qu'on appelle l'âme

(1) Cf. E. Dublanchy : *De axiomate : Extra ecclesiam nulla salus*, p. 373, ss.; Bar-le-Duc, 1895; et l'art. *Eglise*, col. 2163, ss., du *Dictionnaire de Théologie catholique*.

de l'Eglise. En est-il ainsi quand il s'agit de tout l'organisme lui-même?

C'est désormais que devient utile et s'impose même jusqu'à un certain point la distinction connue entre l'âme et le corps de l'Eglise.

Dès lors, trois conclusions qui dérivent des documents ecclésiastiques et sur lesquelles aucun doute n'est possible :

1° Nécessité de moyen d'appartenir à l'âme de l'Eglise, non seulement par le désir, mais en réalité : le vœu ou le désir de la foi, le vœu ou le désir de la grâce, ne suffiront jamais par eux-mêmes à justifier.

2° Nécessité de moyen d'appartenir au moins par le désir au corps de l'Eglise. La société visible instituée par Notre-Seigneur étant l'économie unique du surnaturel, à laquelle ont été confiés tous les instruments du salut, désirer efficacement le salut, c'est vouloir implicitement et nécessairement s'unir à elle comme à la source de la vie.

3° Nécessité de moyen d'appartenir réellement au corps de l'Eglise dans la mesure où l'on connaît et où l'on peut

remplir ce devoir. Le vœu, qui est de nécessité de moyen, n'aurait aucune fermeté, ne serait pas sincère et, dès lors, manquerait de toute efficacité pour le salut, si on négligeait de l'exécuter quand cette exécution est possible.

On voit par là ce qu'il faut penser de la distinction entre la nécessité de moyen et la nécessité de précepte.

L'appartenance réelle à l'âme de l'Eglise est une nécessité de moyen, que rien ne peut suppléer, pas même le vœu explicite.

L'appartenance au moins par le désir au corps de l'Eglise est toujours une nécessité de moyen : l'appartenance réelle au corps de l'Eglise peut n'être qu'une nécessité de précepte, dont pourront excuser la bonne foi ou l'impossibilité d'y satisfaire.

Ces explications auront suffi à montrer que notre théorie ne diffère pas, au fond, du système commun des théologiens (1) ; elle vise seulement à mettre en

(1) Cf. Dublanchy, Bainvel, *op. cit.*; Capéran, *Le Problème du salut des infidèles*, essai théologique, pp. 80, ss.

plus vif relief la distinction si importante entre l'appartenance à l'élément intérieur, qui doit être toujours effective, et l'appartenance au corps, qui peut n'être pas toujours réelle et se faire par le désir.

Encore une fois, il n'y a qu'une Eglise, œuvre du Christ, et il faut entrer de quelque manière dans cette société visible, qui comporte deux éléments, de même que notre nature exige une âme et un corps.

L'appartenance à ces deux principes est toujours nécessaire et dans toute hypothèse ; mais, comme elle ne se fait pas toujours de la même manière pour tous les deux, ce sera s'inspirer d'une bonne méthode que de considérer attentivement l'un après l'autre les deux éléments.

Une telle méthode nous permettra de sérier les questions, de les étudier avec plus de clarté, de précision, de plénitude.

De là deux divisions fondamentales de ce livre :

*L'appartenance à l'*AME *de l'Eglise;*
*L'appartenance au* CORPS *de l'Eglise.*

L'étude de la première partie, qui est la plus importante, remettra sous nos

yeux les principales doctrines de la grâce et nous fournira l'occasion de rappeler certaines vérités quelque peu oubliées, par suite de ce naturalisme nouveau qui inspire le langage et les tendances du jour.

La seconde partie n'est point un traité de l'Eglise. Nous supposons achevée l'œuvre de la démonstration catholique, et, une fois admis que Jésus-Christ a institué une société surnaturelle, nous expliquons ce qu'on entend par le corps de l'Eglise, l'obligation d'appartenir à cet organisme par le caractère baptismal et par les liens des trois unités visibles : de foi, de culte, de gouvernement; nous prouvons l'axiome par la Tradition; passant ensuite à l'explication immédiate des principes, nous examinons quels sont les hommes qui restent hors du corps mystique et ce qu'il faut penser de leur bonne foi.

Pour la méthode, nous demeurerons fidèle au procédé thomiste, qui est d'harmoniser la révélation avec la raison. Nous laisserons parler avant tout les documents : l'Ecriture; les Pères, les conciles,

les papes, les docteurs, puis nous ferons valoir les arguments rationnels et les convenances. Tout en nous gardant d'un apparatus scientifique quelque peu compliqué, nous aurons à utiliser rapidement la patristique, l'histoire des dogmes, la théologie positive et la théologie spéculative, le tout, pour faire simplement de la théologie (1). Daigne Notre-Seigneur Jésus-Christ nous assister, pour que nous puissions exposer, sans exagération, comme sans atténuation, les droits de sa grâce et de son Eglise (2)!

(1) Nous citons les Pères d'après Migne. L'édition à consulter, pour les Pères apostoliques, est celle de Funk, mais les quelques textes que nous leur empruntons se trouvant aussi dans Migne, nous renvoyons uniformément à cette édition.

(2) Nous n'avons pas eu à modifier nos doctrines dans cette nouvelle édition, mais nous avons ajouté des développements assez importants sur la nécessité de la foi, le nombre des vérités à croire, le salut des païens, et sur les diverses questions qu'il fallait éclaircir pour préciser plus complètement la portée de l'axiome.

PREMIÈRE PARTIE

# L'appartenance à l'âme de l'Église

# CHAPITRE PREMIER

## CE QU'EST L'AME DE L'ÉGLISE

Dans son acception la plus générale, l'Église désigne la vaste société de tous ceux qui sont appelés au royaume des cieux, la grande armée qui a reçu le signe du surnaturel, formée de toutes les créatures libres, anges ou hommes, qui ont adhéré à Dieu par la foi et l'amour : soldats qui luttent ici-bas pour la vie du salut, débiteurs qui expient en purgatoire, bienheureux qui triomphent en paradis avec le Roi. C'est une seule famille, car ils ont tous un même Père, qui est leur principe et leur fin ; ils sont tous destinés à la même félicité, la vision béatifique ; et ils tendent tous vers ce terme unique de la gloire, par le même moyen, la grâce, qui est semblable en tous. La grâce, en effet, peut être plus ou moins intense, plus ou moins active,

mais elle est de la même espèce et du même ordre pour les anges et pour les hommes, parce qu'elle est chez tous un épanchement de la même nature divine et les fait participer tous de la même manière à la vie propre et intime de Dieu.

Cette cité immense, cette multitude innombrable, a pour chef le Christ Jésus. Il exerce, à l'égard des anges et des hommes, le triple rôle de la tête. Ce que nous considérons, en premier lieu, dans la tête, c'est son ordre, sa place, son élévation, car elle occupe le sommet ; de même le Christ a la primauté : il est l'apogée des œuvres divines ; sa grâce est plus haute que celle de toutes les créatures prises même collectivement. Ensuite, la perfection, parce que dans la tête sont réunis tous les sens, soit internes, soit externes, tandis que le seul toucher est répandu dans les autres membres : ainsi le Christ possède la plénitude. Les grâces et les dons sont multipliés, divisés, amoindris, chez les anges et chez les hommes, mais Jésus réunit toutes ces richesses à un degré que la puissance ordinaire de Dieu ne dépassera jamais : il est plein de grâce et de vérité. Enfin, de la tête viennent l'énergie, le mouvement de tous les membres, la direction de leurs actes, à cause de la vertu motrice qui réside chez elle ; du

Christ aussi procède toute influence vitale. Tout bien surnaturel octroyé aux humains est une aumône de l'Incarnation ; c'est de cette plénitude que nous devons être enrichis ; il n'y a de salut pour nous que dans le Verbe incarné : *Non est in alio aliquo salus*[1]. Quant aux anges, s'ils n'ont pas reçu de son Humanité la justification et la persévérance, ils lui doivent au moins ces grâces et ces gloires accidentelles qui achèvent leur perfection et complètent leur bonheur[2]. Ainsi, Jésus-Christ est le chef de tous les appelés, de tous les sanctifiés, de tous les glorifiés ; il est la tête de toute Église, et dans ce siècle et dans l'autre : *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam*[3].

Dans un sens moins large, l'Église est la société des rachetés, et elle ne comprend que les hommes, les anges étant incapables de rédemption parce qu'ils sont incapables de repentir. Nous autres humains, nous pouvons modifier nos résolutions ; notre libre arbitre, pendant cette vie, n'étant jamais immuable, nous pouvons réparer des chutes, dont la malice, d'ailleurs, n'est pas la seule cause. Nos fautes s'expliquent par l'ignorance, les

[1] *Act.*, IV, 11-12.
[2] Cf. III. P., q. 8, aa. 1 et 4.
[3] *Ephes.*, I, 22.

passions, les influences extérieures. Quand la concupiscence est moins vive, quand l'habitude est moins tyrannique, quand l'intelligence voit mieux le devoir, nous revenons sur nos décisions, nous rétractons nos déterminations funestes, nous arrivons à la pénitence. L'ange, affranchi entièrement des entraves sensibles, n'a point de penchants qui l'entraînent ; son esprit, qui lit jusqu'au fond de la vérité, n'a pas à être éclairé davantage, il n'aperçoit aucun motif nouveau de changer d'avis : dès lors son jugement et sa volonté demeurent irrévocablement fixés dans le bien ou dans le mal une fois choisi, comme notre âme aussitôt après la mort[1].

Puisque les anges sont, par nature, inconvertibles, Dieu n'avait pas à les réparer, et, c'est d'ailleurs un point de l'enseignement catholique que les esprits rebelles n'ont point eu de rédemption : *Angelis peccantibus non pepercit*[2].

L'Église société des rachetés commence donc avec Adam et Ève, pardonnés et justifiés en prévision des mérites de ce nouvel Homme qui viendra, un jour, briser la tête du serpent, rétablir le genre humain dans la justice, la sainteté et la vérité. Elle traverse l'ère

[1] Cf. I. P., q. 64, a. 2.
[2] II Pet., II, 4.

patriarcale sans avoir aucune forme bien définie ; elle évolue vers Dieu par une connaissance et un amour surnaturels, traduit sa foi par certains actes, rites extérieurs, sacrements encore vagues, qui sont cependant les signes de la grâce et un hommage au futur Rédempteur. Les théologiens enseignent communément qu'il y eut dans cette économie au moins un sacrement, le remède de nature contre le péché originel. Dieu voulait sincèrement le salut de tout le monde, même des enfants; ceux-ci, d'autre part, étaient dans l'impuissance d'arriver, par eux-mêmes, à la justification : il fallait que le péché fût effacé par le ministère des parents ou d'autres personnes. Mais une action humaine qui ne reste pas dans le sanctuaire de l'âme, qui doit s'exercer sur un sujet étranger, est nécessairement sensible; et un acte sensible, extérieur, qui peut laver la souillure dans une âme encore endormie et incapable de toute coopération, ne saurait être qu'un sacrement, puisqu'il signifie, porte et donne la grâce [1].

[1] Saint Augustin reconnaît que « Dieu avant la circoncision, avait donné à ses serviteurs un sacrement pour assurer le salut de leurs enfants, quoique l'Écriture, pour une cause mystérieuse, n'ait pas voulu nous révéler en quoi consistait ce rite». (*Contra Julianum*, lib. V, c. XI, n. 45. *P. L.*, XLIV, 809-810. Cf. *de Nuptiis et Concupisc.*, lib. II. c. XI, n. 24. *P. L.*, XLIV, 450.)

es adultes étaient-ils privés de tout secours ? Comme il est bien difficile aux pécheurs de retrouver, par eux-mêmes, la sainteté perdue, il semble que le Dieu de miséricorde devait les aider par un rite purificateur, et c'est pourquoi saint Thomas admet, pour cette époque, un sacrement de pénitence : *In veteri lege et in lege naturali erat aliqualiter sacramentum pœnitentiæ* [1]. Enfin, puisque la conservation de la grâce est une œuvre si ardue qui requiert une assistance divine continuellement prolongée, n'y aurait-il pas eu un sacrement préservateur, emblème de notre Eucharistie, par exemple les oblations? Le Docteur angélique pense que celle de Melchisédech était un sacrement : *Sacramentum Melchisedech* [2].

L'Église arrive à la loi écrite. Il ne faut pas, sans doute, s'imaginer une Synagogue trop idéale, avec tous les attributs de la sainteté et de l'infaillibilité parfaites, mais elle a déjà son organisation extérieure et ses sacrements déterminés. Saint Thomas ramène à quatre les sacrements mosaïques : la circoncision, remède contre le péché originel et figure de notre Baptême[3] ; les diverses céré-

[1] III. P., q. 86, a. 6.
[2] III. P., q. 61, a. 3, ad. 3.
[3] Saint Thomas est ici l'écho de la tradition. Saint

monies du culte qui représentaient notre Eucharistie : pour le peuple le festin de l'Agneau pascal, auquel ne pouvait prendre part aucun incirconcis ; pour les prêtres, l'oblation des victimes et la manducation des pains de proposition ; les nombreuses purifications qui présageaient la Pénitence ; enfin, la consécration des prêtres, image de notre Ordination[1]. Pas encore de Confirmation, parce que le don de l'Esprit-Saint, le sacrement de la plénitude, n'appartient pas à une économie imparfaite ; pas d'Extrême-Onction, car ce rite est la préparation définitive à la gloire, et le ciel n'est pas encore ouvert ; pas de sacrement de Mariage, puisque l'union du Christ avec l'Église n'est pas encore faite.

Le plan miséricordieux de la Providence n'est point limité à la Synagogue. Job, dans la terre de Hus, reçoit avec abondance les dons surnaturels ; les fruits de la Rédemption

Cyprien avait vu dans la circoncision un sacrement, une ombre, une figure, une image du baptême. (Cf. *Epist.* 59 *ad Fidum. P. L.*, III, 1053.) — Saint Augustin dit de même : « La circoncision fut le sacrement de cette époque, figure de notre baptême. » (*De Anima et ejus origine*, lib., II, c. XI, n° 15. *P. L.*, XLIV, 504.) — « Que le sacrement de la circoncision ait été la figure du baptême, qui donc, même de ceux qui sont médiocrement versés dans les saintes Lettres, qui donc peut l'ignorer ? » (*Contra Julianum*, lib., VI, c. VII, n° 18. *P. L.*, XLIV, 833.)

[1] Cf. S. THOM., Iª IIæ, q. 102, a. 5.

s'étendent par avance à toute tribu et à toute nation, car nous croyons que Dieu se réserva même au sein de la gentilité quelques fidèles qui ne fléchirent jamais le genou devant les idoles.

Enfin, l'Église, dans son acception stricte, est la société des rachetés telle qu'elle a été instituée par Notre-Seigneur, avec cette forme achevée et définitive qui doit durer jusqu'à la consommation des siècles.

Ainsi entendue, elle est la plénitude du Christ[1], le prolongement de l'Incarnation, comme l'image et la ressemblance du Verbe fait chair. Il faudra retrouver en elle, pour ainsi dire, la physionomie et les traits de Jésus. Le Christ est Dieu et homme ; elle sera divine et humaine à la fois : humaine, formée d'éléments infirmes, persécutée, luttant parmi les difficultés d'ici-bas ; divine, participant à la puissance et à l'immortalité de son Fondateur, capable, comme lui, de survivre à toutes les haines et à toutes les attaques, une, sainte, indéfectible et infaillible, communiquant aux hommes la vie qui descend de l'éternité et y remonte.

Le Christ est l'auteur de la foi, le principe du surnaturel, dont le rôle est de sauver, et

[1] *Ephes.*, I, 13.

c'est pourquoi il porte ce nom qui est au-dessus de tout nom : Jésus. L'Église sera la société surnaturelle, c'est-à-dire qui a pour fin le surnaturel, qui possède les moyens du surnaturel, qui réalise en elle toute l'économie du surnaturel.

Le Verbe a voulu que son Incarnation fût en harmonie parfaite avec notre humanité. L'homme n'est ni un esprit ni un corps, mais essentiellement l'un et l'autre : les deux éléments s'enlacent dans une étreinte si forte qu'il en résulte une seule personne ; de même, en Jésus-Christ, l'humanité sensible et l'invisible divinité s'embrassent dans l'unité d'une seule hypostase. L'Église devra être composée aussi d'un principe interne qui lui donnera l'énergie, la fécondité, la sainteté, et d'un élément extérieur qui sera comme l'organe et la manifestation de la vie, et s'unira au premier de telle manière que les deux ne soient qu'un tout. En Notre-Seigneur, la divinité a saisi et oint l'humanité ; elle l'embaume tout entière, en fait son instrument conjoint, en sorte que les actions deviennent théandriques, du Dieu et de l'homme tout ensemble. Ainsi, le principe surnaturel, l'âme, envahit et compénètre le corps de l'Église, le rend son associé et s'en approprie les opérations. Nier la nature divine ou la nature

humaine dans le Christ, c'est détruire l'Incarnation ; dans la société fondée par Jésus, nier la vertu spirituelle ou l'élément extérieur, c'est pervertir la notion de la véritable Église.

Quelle est cette force divine qui est l'âme du corps mystique ? Saint Thomas nous répond que c'est d'abord le Saint-Esprit ; voilà pourquoi, après avoir dit, dans notre profession de foi : « Je crois à l'Esprit-Saint », le Symbole nous fait ajouter aussitôt : « Je crois à la sainte Église catholique [1]. » — Ailleurs, le Docteur angélique appelle le Saint-Esprit le cœur de l'Église : le rôle de la tête appartient au Christ à raison de son humanité visible ; l'influence du cœur, au contraire, étant intérieure et cachée, est bien appropriée au divin Paraclet, qui vivifie l'Église et l'unit au chef par une opération secrète et mystérieuse [2].

[1] « Anima autem quæ hoc corpus vivificat est Spiritus Sanctus. Et ideo post fidem de Spiritu Sancto jubemur credere sanctam Ecclesiam catholicam : unde additur in Symbolo : « Sanctam Ecclesiam catholicam. » (Opusc. VII, *Exposit. in Symb.*, c, XII.)

[2] « Caput habet manifestam eminentiam respectu membrorum ; sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit ; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam secundum quam homo hominibus præfertur. » (III. P., q. 8, a. 1, ad. 3.)

Ce n'est point cependant que l'Esprit d'amour soit lui-même la forme de notre vie, mais il infuse dans l'Église les dons surnaturels qui la font vivre. La vie est une énergie intrinsèque au vivant, et c'est, d'ailleurs, une loi de la Providence d'insérer dans tous les êtres des principes intérieurs de leurs opérations. Or, le Saint-Esprit, bien qu'il opère au plus intime des créatures, reste un agent extrinsèque. Il faut donc, en outre, une âme infusée par lui, une qualité intérieure, inhérente à l'Église, et qui soit la forme même de notre vie spirituelle[1]. Aussi bien le concile de Trente a-t-il déclaré que la justice est produite par la grâce et la charité, œuvre du Saint-Esprit et *inhérentes* aux justes : *Quæ per Spiritum Sanctum diffundatur atque* ILLIS INHÆREAT[2].

C'est l'ensemble de ces dons surnaturels et créés qui est l'âme de l'Église : voilà ce qui entretient sa vigueur et sa jeunesse et ce qui lui assure l'immortalité.

Appartenir à l'âme de l'Église, c'est participer à quelques-unes de ces grâces. Lesquelles ? Expliquons-nous. L'âme n'est pas un simple mouvement, une touche passagère, mais un principe habituel et permanent. Les

[1] Cf. Ia IIae, q. 110, a. 2.
[2] Sess. VI, can. 11.

grâces actuelles nous mettent bien en contact avec Dieu, mais sans nous faire encore vivre de sa vie ; ce sont des éclairs qui traversent un instant les ténèbres, mais sans dissiper la nuit ; ce sont des impulsions, souvent efficaces, qui réveillent les consciences, parfois des coups de foudre qui terrassent les volontés rebelles ; elles ne sont pas encore le salut. Elles nous font sentir Dieu qui passe, elles ne nous donnent pas Dieu qui demeure. Elles sont impuissantes à nous introduire dans l'âme.

Les infidèles, les renégats, sont, de temps en temps, sollicités par elles, et, cependant, ils restent dehors. Nous ne pensons pas qu'il y ait un seul homme, même le plus impie ou le plus dégradé, qui n'ait reçu, une fois ou l'autre, la visite de la grâce actuelle ; il y a, hélas ! beaucoup d'infortunés qui n'appartinrent et n'appartiendront jamais à l'âme de l'Église. La touche passagère de l'Esprit-Saint ne suffit donc point ; il nous faut Dieu qui demeure. Or, le Seigneur n'habite parfaitement en nous que par la grâce sanctifiante.

Il commence, il est vrai, à s'implanter en nous par la vertu de foi, car celle-ci est déjà le germe opulent et splendide du surnaturel, le commencement de l'éternité : *inchoatio*

*quædam vitæ æternæ* [1]; elle fait que les biens futurs reposent dans notre esprit comme sur une base inébranlable : *Sperandarum substantia rerum* [2]. Elle est déjà une source de vie, car elle est le principe permanent d'opérations vraiment vitales et divines ; elle produit cette paix mentale, ces adhésions calmes et cependant très fortes, qui fixent immuablement notre intelligence sur Dieu. Celui qui a la foi n'est pas totalement soustrait à l'âme de l'Église.

Cependant, ce n'est là que la vie de l'entendement ; elle éclaire notre sommet, elle ne réchauffe pas, elle n'anime pas notre être tout entier. On peut bien dire qu'il ne fait plus nuit dès qu'elle est dans notre sanctuaire ; hélas ! il y fait encore froid. On reste sans chaleur, et les œuvres sont mortes, tant que la charité est absente. La vie complète, qui fait agir et prospérer, qui est la joie parce qu'elle est l'amitié de Dieu, c'est la grâce sanctifiante et la charité. C'est donc par elles qu'on appartient définitivement et complètement à l'âme vivifiante. « Il entre bien dans la salle des noces, dit le pape saint Grégoire le Grand, mais sans la robe nuptiale, celui qui se trouve dans la sainte Église avec la foi

[1] Qq. *Dispp. de Veritate*, q. 14, a. 2.
[2] *Heb.*, xi, 1

sans la charité... Quiconque d'entre vous, mes frères, adhère à Dieu par la foi, est déjà entré dans la salle du festin, mais il est privé de la robe nuptiale s'il ne garde point la grâce de la charité [1]. »

Telle est, en peu de mots, cette notion de l'âme de l'Église : les grâces actuelles, bien qu'elles soient une préparation, ne nous introduisent pas toutes seules dans cet intérieur ; la foi nous ouvre l'entrée ; mais ce sont la grâce sanctifiante et la charité qui nous permettent d'y habiter et d'y vivre.

Les fidèles qui restent dans le péché mortel ne sont pas entièrement exclus de ce sanctuaire ; tous les justes et les seuls justes, dans l'ancienne loi comme dans la nouvelle, qu'ils se soient sanctifiés dans la Synagogue ou au milieu de la gentilité, dans le catholicisme ou au sein de l'erreur invinciblement ignorée, sont, à proprement parler, dans l'âme de l'Église. Elle embrasse ainsi toute la société des rachetés, depuis Adam jusqu'au dernier juste de la fin des temps.

[1] « Intrat enim ad nuptias, sed cum nuptiali veste non intrat qui in sancta Ecclesia assistens fidem habet, sed caritatem non habet... Omnis ergo vestrum qui in Ecclesia positus Deo credidit, jam ad nuptias intravit; sed cum nuptiali veste non venit, si caritatis gratiam non custodit. » (S. Gregor. M., *Homil. in Evang.*, lib. II, homil. 38, n. 9. *P. L.*, LXXVI, 1287.)

Mais, au sens strict, l'âme dit plus que la société universelle des rachetés. Il ne faut pas confondre, en effet, l'*âme* de l'Église avec l'Église *invisible*. Une Église entièrement invisible exclut toute idée de corps, tandis que l'âme de l'Église implique une relation avec le corps qu'elle doit animer et qui la manifeste.

L'âme peut se prendre, enfin, dans un autre sens, pour le principe formel qui donne à l'Église l'être social et l'unité sociale ; mais, ainsi entendue, elle est comprise dans la notion du corps que nous étudierons dans notre seconde partie.

De la sorte, prouver la nécessité d'appartenir à l'âme de l'Église, c'est démontrer la nécessité de la foi surnaturelle et de la grâce sanctifiante. Tous les enseignements de notre première partie se ramèneront à ce double objet.

# CHAPITRE II

## NÉCESSITÉ D'APPARTENIR PAR LA FOI A L'AME DE L'ÉGLISE POUR ÈTRE SAUVÉ

### I

#### Nécessité d'une foi surnaturelle

L'obligation de croire n'est logiquement révoquée en doute que par ceux qui nient l'existence de Dieu ou son souverain domaine sur les intelligences.

S'il est vrai que Dieu existe, s'il est prouvé que Dieu a parlé à l'humanité, le premier devoir de l'homme est de croire. Quelqu'un osa bien s'écrier un jour, à la Chambre française : « Si Dieu se montrait, il faudrait lui résister ! » Mais c'était pour faire du bruit dans le monde qu'il blasphéma, semblable à

ce fou Érostrate des temps anciens, qui, pour laisser son nom à la postérité, mit le feu au temple d'Éphèse. Si Dieu se montrait, vous iriez vous cacher sous terre[1] !...

Quoi donc ! il nous serait loisible de désobéir à Celui qui est la cause de tous nos droits, qui nous soutient par une création gratuitement continuée, qui nous fait, à chaque instant, l'aumône de tout ce que nous avons de vie, car il n'y a pas, dans toute notre nature, un atome de bien qui ne vienne de lui ! Cette prétendue liberté de penser est un véritable attentat. Si l'objet fragile que nous portons dans nos mains essayait de se révolter contre nous, non seulement nous lui retirerions notre secours, mais nous le briserions dans notre colère. Le Tout-Puissant, lui, dans sa sereine immortalité, ne brise pas les blasphémateurs ; il maintient toujours cette aumône même dont on se sert pour l'outrager, mais il y a, au dedans de l'homme, comme une voix qui s'élève contre lui ; il semble que chacune de ses puissances, que chaque parcelle de son être, protestent et l'accusent. *Ipse fecit nos.* Dieu nous a créés, et nous n'avons pas le droit d'user de nous pour lui résister. C'est une contrainte, une

[1] Abbé H. Hugon, *L'Indifférence religieuse*, p. 43. Paris, maison de la Bonne Presse.

violation que l'incrédule impose à ses facultés lorsqu'il refuse d'obéir à Dieu ou de croire à la parole divine.

Il est deux iniquités que la théologie range au nombre des plus grands crimes : l'infidélité et le blasphème. L'infidélité est une aversion totale, un éloignement complet de la Vérité première ; le blasphème aggrave la faute et y ajoute l'outrage extérieur [1]. L'incrédulité moderne a toute la malice de l'infidélité, plus énorme que celle du païen, car c'est par un acte positif que l'intelligence s'est détachée du vrai ; toute la malice du blasphème, puisqu'elle s'affiche publiquement par la parole, les écrits et les actes. Ce péché de lèse-divinité, que notre société semble approuver, que certains chrétiens n'osent pas dénoncer, est l'un des plus grands forfaits qui doivent faire frémir d'indignation la terre et le ciel. L'incroyant s'est mis, d'emblée, hors la loi ; son infidélité est, par elle-même, une sentence de condamnation : il est déjà jugé. Saint Grégoire le Grand fait remarquer, à ce propos, que la cause de ceux qui ont rejeté la foi n'aura pas besoin d'être discutée au jugement dernier : ils ressusciteront, non pour être jugés, c'est déjà fait, leur infidélité

[1] Cf. S. Thom., IIª IIæ, q. 10, a. 3, et q. 13, a. 3.

est déjà une sentence de condamnation ; mais pour souffrir[1]. *Qui non credit jam judicatus est*[2].

Une fois donc que l'œuvre complexe et parfois dramatique de la démonstration chrétienne est terminée, un acte d'adhésion inébranlable s'impose ; mais est-ce là un moyen tellement essentiel que rien ne puisse y suppléer ? Quand un homme sincère obéit à sa raison, n'est-il pas dispensé du surnaturel qu'il ignore, et l'observance de la loi naturelle ne serait-elle pas un désir implicite de la foi, comme la charité et la contrition renferment le vœu du baptême ? N'est-ce pas avoir suffisamment la foi que de la désirer ?

Ce fut l'hérésie de Pélage de nier la nécessité de la foi, comme d'ailleurs de toute grâce. Un renouveau de cette erreur envahit notre société, et il n'est pas rare de rencontrer des chrétiens convaincus qui pensent faire de bonne apologétique en déclarant que ces vagues aspirations et une tendance vers le bien suffisent. On les entend dire que les philosophes ont pu se sauver avec leurs connaissances et leurs vertus naturelles, que nos modernes rationalistes sont excusables

[1] S. Gregor. Magnus, *Moral.*, lib. XXVI, c. xxvii, n. 50, *P. L.*, LXXVI, 379.
[2] *Evang.* Joan., iii, 18.

de ne pas arriver à la lumière, qu'il n'est pas requis de trouver, pourvu qu'on ait cherché, que Dieu n'exigera pas une autre chose, pour le salut, que le désir et les efforts d'une âme en quête d'idéal.

Un théologien de marque, André Véga [1], avait déjà essayé, mais vainement, de faire accepter une théorie analogue. Il concevait l'hypothèse d'un païen qui, ignorant invinciblement la révélation, arriverait au salut sans la foi, par la pratique seule des commandements. — Mais c'est du pélagianisme. — Non, réplique Véga, car, dans ce cas, Dieu interviendrait par sa grâce et inspirerait à cet homme vertueux un amour *surnaturel* qui suppléerait à la foi et la contiendrait implicitement. Cette opinion, aussitôt combattue, ne survécut guère à son auteur.

Ripalda expose une autre conception.

La foi stricte ne serait pas nécessaire en réalité, mais seulement en désir, *in voto, non in re;* il suffirait à un barbare, pour la justification, de la foi que fait naître le spectacle des créatures. Cet assentiment n'est point fondé sur la révélation, il n'a point pour motif l'attestation de l'autorité divine, mais il est surnaturel et salutaire, parce que Dieu donne

[1] *In Trident.*, lib. VI, c. XVI et XX.

une grâce à l'intelligence et élève à la hauteur d'une connaissance surnaturelle la connaissance même que le païen a pu acquérir du Créateur par la contemplation de l'univers.

La théorie que la foi naturelle peut suffire, en cas de nécessité, reparut, et aggravée encore, au XVIII^e siècle dans l'ouvrage du P. Berruyer : « L'histoire du peuple de Dieu », condamné à maintes reprises par l'autorité ecclésiastique. « Non satisfait de discerner des âmes innocentes parmi les infidèles, le P. Berruyer a laissé entendre que Dieu pourrait se contenter, en certains cas, de la simple religion naturelle. Par des formules spécieuses, il a au moins jeté le doute sur la nécessité de la révélation et celle d'une foi surnaturelle appuyée sur cette révélation. Le doute suggéré s'insinue et s'exprime de telle sorte que le lecteur, séduit, est entraîné à une affirmation que l'auteur a craint d'énoncer ouvertement : à savoir que, même depuis la venue de Jésus-Christ, les hommes aux yeux desquels la révélation ne brille pas, et qui, à son défaut, sont privés de la foi, peuvent sans cette révélation et cette foi, en pratiquant, avec le secours de la grâce, la religion naturelle, parvenir à la justification. Pour ces motifs, la Sorbonne frappe les propositions du P. Berruyer de la note de captieuses. Elles

inspirent, ajoute la *Censure*, un doute hérétique[1]. » — Les déistes allèrent encore plus loin avec Jean-Jacques Rousseau et Marmontel. Pour Rousseau, on peut se sauver dans toute religion et même en dehors de toute croyance. Marmontel ne se contente pas d'affirmer avec assurance le salut d'Aristide, de Marc-Aurèle et de Caton, il prétend encore que la révélation n'est que le supplément de la conscience et donne à entendre qu'une fois accompli ce devoir essentiel : « Aimer Dieu, aimer ses semblables », la foi à des mystères inconcevables n'est pas absolument indispensable[2].

Saint Paul a prononcé un axiome inflexible qui déjoue d'avance toutes ces tentatives et confond toutes ces fausses pitiés : *Sine fide impossibile est placere Deo*[3] : sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu. Il est bien question ici de la foi surnaturelle, qui est la substance, l'immuable fondement, des choses qu'on espère, la démonstration de celles qu'on ne voit pas, qui a justifié Abel, Énoch, Noé, Abraham, les patriarches et les prophètes; dans laquelle ils sont morts consolés, en

[1] Capéran, *Le Problème du salut des infidèles, Essai historique*, pp. 392-393.
[2] *Ibid.*, pp. 395-409. — Voir tout le chapitre ix, pp. 386-442.
[3] *Heb.*, xi.

attendant la promesse: qui a enfanté les miracles, conquis les royaumes, ressuscité les morts; qui a poussé les martyrs à subir tous les supplices pour trouver la résurrection dans un monde meilleur.

Donc, sans cette foi divine, aucune espérance de pardon, point de sainteté, point de vie : c'est elle seule qui fait vivre le juste : *Justus ex fide vivit* [1].

L'Apôtre ne se contredit pas dans son épître aux Romains : « Lorsque les païens, qui n'ont pas la loi, font *naturellement* ce que prescrit la loi, ils se tiennent à eux-mêmes lieu de loi [2]. » Le mot *naturaliter*, φύσει, n'est pas opposé au surnaturel, mais à la loi; il ne signifie point : par les seules forces humaines, mais : sans la loi mosaïque. Les gentils ont pu, sans cette législation, non sans la grâce, observer ce que prescrivait la loi. Leur cas est analogue à celui des patriarches de l'ère primitive. On sait que la Providence a voulu, avant de réaliser tout le plan de la Rédemption, suivre cette marche lente et progressive qui est le signe de sa sagesse, et faire passer le genre humain par une triple phase : celle de la loi de nature, celle de la législation mosaïque,

[1] *Gal.*, III, 11
[2] *Rom.*, II, 14

celle de la plénitude évangélique. La période initiale est appelée loi de nature, non pas que les forces naturelles soient capables de donner la justification, mais parce qu'il n'y a pas encore d'institution positive, les suggestions mystérieuses de l'Esprit-Saint, les directions intérieures de la grâce, intervenant à point pour guider les âmes de bonne volonté. « Dans cet état, dit saint Thomas, la connaissance naturelle ne suffisait point pour le salut; il a toujours été nécessaire de croire certaines vérités qui dépassent la raison. A une époque plus tardive il a fallu même la foi au Réparateur qui devait apporter le remède efficace aux plaies du genre humain. C'est pourquoi, dans cette économie primitive, on ne devait pas se contenter des œuvres qui sont dictées par la seule raison, il en fallait d'autres, protestations et signes d'une croyance à la réparation du genre humain; et c'étaient les sacrements de cette époque [1]. »

Ainsi, soit les antiques patriarches, soit les gentils dont parle saint Paul, n'ont pas eu besoin d'une législation écrite pour se sauver, mais il leur a été tout à fait impossible d'arriver à la justification sans la foi surnaturelle. L'axiome est absolu, la règle im-

[1] IV *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2, q. 3.

muable : *Sine fide impossibile est placere Deo.*

C'est pour affirmer la nécessité de la foi que les martyrs sont morts et que les docteurs ont écrit. Saint Clément de Rome déclare avec énergie que jamais personne n'a été justifié sans elle [1]. Saint Ignace la prêche aux Éphésiens : « Deux grandes vertus sont nécessaires pour le salut, la foi et la charité; la foi, qui est le commencement de la vie; la charité, qui en est la fin. Il faut persévérer jusqu'au bout dans la foi pour être admis au royaume de Dieu; ceux qui corrompent la foi seront livrés au feu inextinguible [2]. » — « Il n'y a qu'une seule foi pour justifier les hommes, ajoute saint Irénée : celle d'Abraham et des patriarches était la même que la nôtre [3]. » — « Ce que Dieu demande de nous, dit saint Cyprien, ce n'est pas notre sang, c'est notre foi; Abraham, Isaac et Jacob n'ont pas été mis à mort; c'est à cause du mérite de leur foi et de leur justice qu'ils sont honorés comme les premiers des patriarches. Tous ceux qui auront eu comme eux la foi et la justice prendront part avec eux au festin

[1] S. Clement, *Epist. I ad Cor.*, c. xxxii, *P. G.*, I, 272.

[2] S. Ignat., *Epist. ad Ephes.*, xiv, xvi, *P G.*, V, 656-657.

[3] S. Iren., *Adv. Hæres.*, lib. IV, c. xx, *P. G.*, VII, 1044.

éternel [1]. » — « La première condition pour plaire à Dieu, répète saint Ambroise, c'est la foi; elle est avant toutes les autres dispositions : ANTE OMNIA *fides nos commendare Deo debeat* [2]. Elle est le fondement et la racine de toutes les vertus [3]. » Sans elle donc le salut ne peut germer, pas plus que la plante et l'arbre ne sauraient croître ou s'épanouir s'ils n'ont point de racine.

A toutes les époques et pour tous les hommes, la foi a été la maîtresse du salut, remarque saint Jean Chrysostome. Aussi bien, l'Apôtre nous révèle un grand mystère en parlant d'un même esprit de foi : *Habentes eumdem spiritum fidei*, c'est-à-dire que, dans les deux Testaments, tous ceux qui ont été sauvés ont dû posséder la même foi surnaturelle, don du même Esprit-Saint [4]. — « Cette foi, poursuit saint Cyrille d'Alexandrie, est le chemin et la porte pour entrer dans la vie [5]. » C'est par elle donc que nous avons accès au royaume du salut; le ciel est inexorablement fermé à quiconque elle ne l'a pas ouvert. —

[1] S. CYPRIAN., *de Mortalitate*, XVII, *P. L.*, IV, 594.
[2] S. AMBROS., *de Caïn et Abel*, lib. II, c. II, *P. L.*, XIV, 343.
[3] S. AMBROS., *de Caïn et Abel*, *P. L.*, 355.
[4] S. CHRYSOST., *in Psalm.* 115, *P. G.*, LV, 321-323.
[5] S. CYRILL., *in Joan.* lib. IV, c. II, *P. G.*, LXXIII, 559.

« La foi, affirme saint Augustin, est le premier des préceptes, c'est-à-dire la première origine, le germe, le commencement de notre religion et de notre vie [1]. » — « Les anciens justes, avant la venue du Christ, vivaient déjà de la foi, foi obscure et cachée, mais sentie, goûtée et comprise grâce au don de piété, car en cette vie personne ne peut être juste s'il ne vit de la foi [2]. » — Nous concluons donc, avec saint Grégoire le Grand, que la foi est la première de toutes les vertus : sans elle il ne peut y avoir ni salut ni même vertu complète [3].

Nous avons déjà cité le témoignage de saint Thomas : A toutes les époques, même sous la loi de nature, il a fallu croire certaines vérités ou mystères au-dessus de la raison. Il explique longuement, dans la *Somme*, comment l'homme, pour atteindre la perfection, qui est sa fin dernière, doit se soumettre au magistère surnaturel de Dieu [4].

Les définitions de l'Église ont sanctionné l'enseignement des docteurs. Le concile d'Orange requiert pour notre régénération

[1] S. Augustin., *Serm.* 38, *P. L.*, XXXVIII, 237.
[2] Idem, lib. XIX, *contra Faustum*, c. XIV, *P. L.*, XLII, 355.
[3] S. Gregor. M., *Moral.*, lib. II, c. XLVI, *P. L.*, LXXV, 588, 589.
[4] IIª IIæ, q. 2, a. 3.

spirituelle une foi divine, dont le commencement et le germe sont déjà l'œuvre de la grâce : *Per gratiæ donum* [1]. Les Pères de Trente sont plus explicites et plus catégoriques : Sans cette foi, jamais personne n'a été justifié : *Sine qua nulli unquam contigit justificatio* [2]. Elle est le commencement du salut, le fondement, la racine de toute justification [3]. Si quelqu'un ose soutenir que la foi requise pour justifier est l'œuvre de l'homme et ne procède point de l'inspiration et du secours du Saint-Esprit, qu'il soit anathème [4].

L'Église a toujours veillé à ce que cette vérité fondamentale ne fût jamais ni défigurée ni méconnue. Certains novateurs du dix-septième siècle osent émettre cette étrange opinion [5] : « La foi prise au sens large, c'est-à-dire celle qui est tirée du témoignage des créatures ou de tout autre motif semblable, suffit pour la justification. » Aussitôt Innocent XI la condamne parmi d'autres propositions erronées. Grégoire XVI s'élève avec vigueur contre ce délire intellectuel, *deliramentum*, cette fausse liberté de conscience

[1] Can. 5. Denzinger, 178.
[2] Sess. VI, c. VII.
[3] *Ibid.*, c. VIII.
[4] *Ibid.*, can. 3.
[5] C'est la 23e des propositions condamnées le 2 mars 1679, Denzinger, 1173.

qui ose nier la nécessité de la foi pour le salut et prétend qu'on peut se sauver avec la seule honnêteté naturelle [1].

L'encyclique de Pie IX *Quanta cura* confirme et aggrave ces condamnations [2]. Les déclarations du concile du Vatican excluent toutes les équivoques et tous les subterfuges : « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu et d'entrer dans la société de ses enfants; c'est pourquoi jamais personne n'a été justifié sans elle et jamais personne n'arrivera à la vie éternelle s'il ne persévère jusqu'au bout dans la foi [3]. »

Les témoignages de la révélation ne disent point : sans le vœu ou le désir de la foi, mais de la manière la plus absolue : sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu et de se sauver.

C'est bien là cette règle universelle qui ne souffre pas d'exception, cette inéluctable nécessité de moyen que rien ne peut suppléer.

Du moment que notre terme dernier est surnaturel, nous ne pouvons nous acheminer vers lui que par ce qui est le commencement du surnaturel, la foi. Qu'on se figure un voyageur obligé d'entreprendre une longue et

[1] Encyclic. d. 18 calend. Sept., 1832, Denzinger, 1613.

[2] Denzinger, 1690; voir aussi les propos. 15, ss. du *Syllabus*.

[3] Cap. III, *de Fide*. Denzinger, 1794.

coûteuse expédition, qui ne connaît ni son point de départ ni son point d'arrivée, qui ne dispose d'aucune ressource, pas même de quoi suffire aux premières dépenses. Tel est le cas de l'homme sans la foi. Il ignore son point de départ et son terme d'arrivée, car notre principe et notre fin c'est le Dieu transcendant que la foi seule nous découvre. Les frais du voyage ce sont les secours divins, les grâces, les vertus infuses, et, par conséquent, ce qui est le fondement, la racine, le germe de tous ces dons, la foi.

Poursuivons la comparaison. Pour que le mouvement nous rapproche efficacement du terme, il doit être dans la même sphère que lui; s'il est dans un autre ordre, inférieur ou parallèle, il restera toujours distant de cette fin. Notre but dernier est surnaturel, donc des actes surnaturels pour l'atteindre : l'un, d'intelligence, la vision béatifique; l'autre, de volonté, l'amour bienheureux; des actes surnaturels aussi pour le voyage : l'un d'intelligence, la foi; l'autre, de volonté, l'amour de Dieu. Foi et charité[1], voilà les grands moyens qu'il nous faut posséder pour fournir notre course vers l'éternité[2].

[1] Il va sans dire que nous n'excluons pas l'espérance, qui doit accompagner la foi.
[2] Cf. S. Thom., IIª IIæ, q. 2, a. 3.

De nos jours, M. Gutberlet a propagé en Allemagne une théorie qui rappelle celle de Ripalda. La foi surnaturelle fondée sur la révélation n'est pas requise d'une nécessité de moyen, mais plutôt d'une nécessité de précepte, qui souffre des exceptions. Ainsi, un païen qui vit honnêtement et utilise les grâces prévenantes octroyées à toutes les âmes de bonne volonté, pourra se sauver avec la seule connaissance de Dieu acquise par les lumières de la raison. Cette adhésion, au dire de l'auteur, sera surnaturelle, non pas que le motif en soit surnaturel lui-même, mais parce que Dieu éclairera l'esprit par sa grâce actuelle. S'il n'y a point de foi sans illumination divine, il peut y avoir foi sans révélation proprement dite[1].

Nous avons réfuté ailleurs[2] cette opinion et montré que saint Paul, les Pères, les Docteurs, le concile du Vatican, requièrent pour le salut la foi divine qui a pour motif l'autorité de Dieu révélateur.

Qu'il suffise de rappeler ici la proposition

[1] Cf. Gutberlet, *Dogm. theol.*, pp. 494, ss.; P. Martin, O. P., *De necessitate credendi et credendorum*, Louvain, 1907, pp. 54, ss.; Pesch., *Pralect. dogm.*, t. VIII, p. 187; Capéran, *Le Problème du salut des infidèles, Essai historique*, Paris, 1912, pp. 465, ss.

[2] *Réponses théologiques*, pp. 106, ss.

condamnée par Innocent XI : « La foi au sens large, tirée du témoignage des créatures ou de tout autre motif, suffit pour la justification [1]. »

La thèse est déclarée fausse non point, comme le prétend Gutberlet, parce qu'on a omis de signaler l'intervention d'une grâce actuelle qui éclairerait l'esprit, mais parce que le *motif* de cet assentiment n'est pas surnaturel : *ex testimonio creaturarum similive* MOTIVO. Donc, quand bien même l'illumination gratuite surviendrait, on n'aura pas la foi requise pour la justification si le motif n'en est pas Dieu révélateur.

Trois conditions sont nécessaires, pour rendre la foi vraiment surnaturelle : *principe* surnaturel, c'est-à-dire la grâce divine qui fait produire l'assentiment; *objet* surnaturel, c'est-à-dire une vérité proposée surnaturellement et donc par révélation ; *motif* surnaturel, c'est-à-dire l'autorité d'un révélateur transcendant, Dieu lui-même [2].

Pas de foi sans témoignage extérieur, pas de foi salutaire sans révélation divine.

[1] DENZINGER-BANNWART, 1173.

[2] *Réponses théologiques*, pp. 110, 114. — Nous expliquerons plus loin, II. P., c. v, comment le motif peut être surnaturel dans les ignorants de bonne foi

## II

### Les vérités fondamentales qu'on est tenu de croire

Ces considérations nous font en même temps comprendre quels sont les dogmes fondamentaux, le minimun de vérités religieuses dont la notion claire, distincte, explicite, est absolument indispensable pour entrer dans la vie. Puisque Dieu est notre point de départ et notre point d'arrivée, il faut le connaître comme principe et comme fin, d'où l'obligation de croire ces deux vérités : l'existence d'un Dieu surnaturel, et sa qualité de rémunérateur : *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit*[1]. La nécessité de professer ces deux dogmes se confond, d'après saint Paul, avec la nécessité de la foi elle-même : « Sans la foi, impossible de plaire à Dieu, *car* il faut que celui qui s'approche de Dieu croie que Dieu existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » Loi rigoureuse, absolue, *impossibile, oportet;* loi universelle, pour quiconque veut aller à Dieu, *accedentem ad*

[1] *Hebr.*, XI, 6.

*Deum*. Ces deux conditions ne peuvent donc pas être suppléées, il ne saurait y avoir de foi surnaturelle sans ce double élément[1].

D'abord, connaissance du vrai Dieu. Pas de foi sans motif et sans objet; ce motif, l'autorité de Dieu infaillible et révélateur, est absolument incompatible avec la croyance à la pluralité des dieux. Nous ne contestons pas certaines ignorances invincibles au sujet des attributs divins : tout en confessant un principe premier, seigneur de l'homme et auteur du salut, on peut se tromper sur les notions de sa spiritualité, de sa science, de son immutabilité : ces inexactitudes n'excluront pas une adhésion vraiment surnaturelle[2].

Mais la certitude divine ne peut pas s'édifier sur l'erreur, elle doit avoir pour base une certitude rationnelle; le Dieu de la foi doit être, avant tout, celui que la raison proclame déjà comme le Dieu vrai, unique, créateur et souverain[3]. Le polythéisme est absolument

[1] Cf. Bossuet, *Instruction sur les états d'Oraison*, ch. vi.

[2] Il ne faut pas confondre l'idée rationnelle de Dieu et la simple croyance : la croyance est moins nette que l'idée rationnelle dans ce qu'elle a d'actualité, mais plus riche de virtualité. Lire, à ce propos, l'article du P. Hugueny, O. P., *Revue Thomiste*, janvier 1906, pp. 659-661.

[3] Conc. Vatic., *de Revelatione*, can. i, Denzinger, 1806.

inexcusable, comme l'affirme l'Esprit-Saint lui-même, au livre de la Sagesse : *Nec his debet ignosci* [1], et par la bouche de saint Paul : *Ita ut sint inexcusabiles* [2]. Donc la croyance à plusieurs dieux et la foi divine sont des concepts qui se détruisent mutuellement.

Révélation et foi se correspondent : la révélation suppose une Vérité première qui est au-dessus de la raison, la foi est une connaissance qui dépasse toutes nos sciences acquises [3]; de même faut-il que le Dieu de la foi soit essentiellement surnaturel.

Des théologiens estiment [4] que certains rites du paganisme pouvaient n'être pas absolument incompatibles avec la vraie foi : ce ne seraient pas plusieurs dieux qu'on aurait adorés, mais le seul vrai Dieu sous des manifestations, des attributs, des noms différents. Le monothéisme, qui a été la première croyance de l'humanité, a pu survivre assez longtemps dans les religions qui l'ont défiguré peu à peu.

On peut discuter sur cette hypothèse ; mais il faut affirmer sans hésitation que le culte

[1] *Sap.*, XIII, 5.
[2] *Rom.*, I, 20.
[3] CONC. VATIC., *de Fide*, c. III, DENZINGER, 1638.
[4] Cf. DUBLANCHY, *Extra Ecclesiam nulla salus*, pp. 281-285.

polythéiste proprement dit ne peut s'allier avec la foi divine.

Qu'on n'essaie pas de répondre : les sacrifices offerts aux idoles, malgré la déviation qu'on leur faisait subir, montaient d'eux-mêmes vers le vrai Dieu et devenaient un digne hommage qu'il pouvait agréer.

Saint Paul écarte énergiquement une telle interprétation des sacrifices idolâtriques : « Ce que les gentils immolent, ils l'immolent aux démons et non point à Dieu. *Sed quæ immolant gentes, dæmoniis immolant, et non Deo* [1]. »

L'idée de sanction est indispensable à toute vie morale, l'idée de sanction surnaturelle est nécessaire à la vie de la foi. Aussi bien Innocent XI a-t-il frappé de sa réprobation une singulière théorie qui disait : « Il n'y a que la foi en un seul Dieu qui soit nécessaire d'une nécessité de moyen, et non pas la foi explicite en un Dieu rémunérateur [2]. » L'Église exige donc la connaissance d'un Dieu unique, *unius Dei;* d'un Dieu surnaturel, puisqu'il est l'objet et le motif d'un assentiment surnaturel, d'un Dieu rémunéra-

[1] *I Cor.*, x, 20.

[2] « Nonnisi fides *unius Dei* necessaria videtur necessitate medii, non autem *explicita* Remuneratoris. » Propos. 22, damnat. ab Innoc. XI, 2 Mart. 1679, DENZINGER, n. 1172.

teur. Il n'est pas moins essentiel, en effet, de connaître le point d'arrivée que le point de départ, la fin dernière que le principe premier.

Saint Paul ne se contente pas d'affirmer la nécessité de la foi en un Dieu rémunérateur, il explique, par des exemples tangibles, en quoi consiste la récompense : c'est le bonheur de cette cité aux solides fondements, dont Dieu est le constructeur et l'architecte, et pour laquelle les saints se condamnent à l'exil ici-bas [1]; cette patrie meilleure, qu'ils recherchent toute leur vie, en se déclarant étrangers et voyageurs sur la terre [2].

Ce concept d'un Juge appelant les mortels à son tribunal et admettant les justes dans son royaume céleste, inclut évidemment la notion d'une Providence, qui s'occupe de nous dans l'ordre de la grâce, qui veut le salut des hommes, qui est la source première de la sainteté et de la justice, *justitiæ fontem*, comme dit le concile de Trente [3], et la cause de la rémission des péchés. Faut-il aussi la connaissance d'un Rédempteur? L'unique moyen du salut pour l'humanité a toujours été le Christ : il n'y a pas sous les cieux d'au-

[1] *Heb.*, XI, 9-10.
[2] *Ibid.*, 13-17.
[3] Sess. VI, c. VI.

tre nom qui promette l'espoir à la race déchue [1].

Toute faveur surnaturelle accordée aux hommes, depuis la faute d'Adam, est un don de l'Incarnation : dans l'ancienne économie, la grâce était donnée à crédit; dans la nôtre elle dérive de l'Humanité de Jésus, réservoir toujours plein où doit puiser quiconque veut posséder la vraie vie.

Comme tout être cherche nécessairement Dieu en désirant le bien, toute âme, en quête du salut, désire implicitement Jésus-Christ; tout acte de foi est un hommage implicite au Verbe incarné, réparateur de l'ordre surnaturel.

De la sorte, le Christ, sans même que les hommes s'en pussent douter, a été véritablement le sommet du monde, il a toujours dominé les deux versants de l'histoire, l'Ancien Testament et le Nouveau. Tout ce qu'il y avait de lumière, de grâce, de joie, dans la loi antique, venait de lui. Les patriarches le figuraient, les événements le préparaient, les prophètes l'annonçaient et les voyants d'Israël mouraient contents après avoir salué d'avance sa figure radieuse et bénie. Ainsi, de son avenir lointain il éclairait déjà le premier

[1] *Act.*, IV, 11-12.

versant, il était le flambeau du Testament Ancien : « La foi d'Abraham, dit saint Irénée, était déjà, comme la nôtre, un hommage au Christ [1]. » — « Tous les anciens justes, déclare saint Augustin, quels qu'ils aient été, ne se sont sauvés que par la même foi que nous : non seulement c'est le même Dieu, le Verbe incarné, qui les a rachetés, mais c'est le même esprit de foi, c'est-à-dire la croyance à l'Incarnation de Jésus-Christ [2].

Depuis qu'il est venu, Jésus reste le soleil de notre monde; tout ce qu'il y a d'exquis dans notre civilisation est un de ses bienfaits, et notre siècle ingrat est plongé, à son insu peut-être, dans la lumière et la chaleur de ce Dieu fait homme. Toute aspiration vers l'éternité, toute grâce, toute guérison est son œuvre. Quiconque veut sincèrement sa fin dernière a salué implicitement le Christ, il est de son parti et, sans le connaître, il l'adore et il l'aime. Oui, dans l'état présent de l'humanité, tout acte de foi est aussi un acte de confiance au Dieu rédempteur.

Quelques anciens théologiens ont prétendu que la foi explicite aux mystères de l'Incar-

[1] S. Iren., *Adv. Hœres.*, lib. IV, c. xxi, *P. G.*, VII, 1044.

[2] S. Augustin, *Epist.* 157 (al. 89), *P. L.*, XXXIII, 680-681.

nation et de la Trinité avait toujours été exigée pour le salut, mais cette opinion, évidemment excessive, est aujourd'hui universellement abandonnée.

Si l'on veut dire simplement que cette croyance a toujours été professée de quelque manière, que l'Église, prise dans son ensemble, a eu dès l'origine et sans interruption cette connaissance, on évite l'exagération. Nous pensons, en effet, qu'à toutes les époques Dieu s'est choisi des privilégiés auxquels il a révélé les secrets de sa vie intime et ses desseins miséricordieux sur le genre humain; il leur a montré d'avance son Christ, et ils ont tressailli de joie, comme Abraham, à la pensée de ce beau jour : *Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum*[1]; comme ces prophètes, ces rois, ces justes qui désiraient voir ce glorieux avènement : *Multi prophetæ et justi cupierunt videre*[2]; *multi prophetæ et reges voluerunt videre quæ vos videtis*[3]. Ces révélations ménagées à cette élite ne se répandirent pas à travers les foules. Ces saints personnages étaient chargés de représenter l'Église; la société des rachetés n'a jamais manqué de la foi explicite au Christ

[1] Joan., viii, 56.
[2] Matth., xiii, 17.
[3] Luc., x, 24.

Sauveur; mais il suffirait pour le commun des fidèles d'une croyance générale au Rédempteur; et celle-ci, dit saint Thomas, était contenue dans la connaissance même de Dieu [1] : « Si quelques-uns parmi les gentils ont été sauvés, répète le Docteur Angélique, ce ne fut point sans la foi au Médiateur : bien qu'ils n'eussent point la foi explicite, ils croyaient en lui implicitement, par le fait qu'ils se fiaient à la Providence, confessant ainsi que Dieu est le sauveur des hommes selon les modes qu'il lui a plu de choisir [2]. » — « Dans l'Ancien Testament, ajoute saint Antonin, il était requis pour tous les hommes et il suffisait d'admettre les deux vérités signalées par l'Apôtre : l'existence de Dieu et sa Providence rémunératrice. La connaissance expresse de ces deux dogmes contenait implicitement tous les articles de la foi, et Dieu n'exigeait pas davantage pour le salut [3]. »

Si la connaissance explicite eût été un moyen indispensable, le Seigneur miséricordieux, qui pourvoit avec une sorte d'opulence [4]

[1] *Salvabantur fide implicita Redemptoris, implicando fidem suam in cognitione Dei.* (III *Sent.*, dist. 25, q. 2, a. 2, quæstiunc. 2, ad 3.)
[2] IIª IIæ, q. 3, a. 7, ad 3.
[3] S. Antonin, IV. P., tit. 8, c. III.
[4] *Agit ad opulentiam, non ad egestatem*, dit l'antique axiome.

aux nécessités du surnaturel comme à celles de la nature, eût fait la lumière complète dès l'origine : les révélations et les prophéties qui concernent les mystères de la Trinité et de l'Incarnation eussent été moins discrètes, moins voilées. C'est à nous qu'étaient réservées les pleines clartés ; pour nous donc des obligations nouvelles.

Une fois que l'Évangile a été suffisamment promulgué dans l'univers, que le dogme fondamental du christianisme a été prêché, expliqué au monde, la connaissance explicite des mystères de la sainte Trinité et de l'Incarnation est-elle devenue une nécessité de moyen? Suarez et la plupart des théologiens modernes le nient, bon nombre de thomistes, suivis par Molina, Valentia, saint Alphonse de Liguori, l'affirment. Ils s'appuient sur les paroles de Notre-Seigneur prescrivant aux apôtres de prêcher l'Évangile à tous les hommes et de les baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit : avec cette croyance et le baptême, c'est le salut; sans elle, c'est la damnation[1]. Le divin Maître donne à entendre, disent-ils, que le baptême peut être suppléé par la foi, mais cette foi, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, rien n'est capable de

[1] Marc., xvi, 15-16.

de la remplacer; quiconque en est privé perd tout : *Qui non crediderit, condemnabitur.*

C'est bien l'interprétation de saint Augustin : « Pour échapper à la damnation, il ne suffira pas de répondre qu'on n'a pas entendu l'Évangile... Tous ceux que la divine miséricorde a séparés de la masse impure des réprouvés auront cette foi : il n'y pas à en douter, Dieu leur ménagera la connaissance de l'Évangile, et ils croiront après l'avoir entendu[1]. » Il est manifeste que le Docteur d'Hippone parle de la nécessité de moyen; nul besoin que Dieu procure cette connaissance des mystères, si la foi implicite suffit. Il y a aussi un précepte de recevoir le baptême et cependant l'obligation du baptême est nettement distinguée de la nécessité de la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit. — « Après la venue de Notre-Seigneur, dit saint Thomas, comme le mystère de la Rédemption est accompli et qu'il a été prêché corporellement et visiblement, tous sont tenus de croire cette vérité d'une manière explicite; et, si quelqu'un n'avait personne pour l'instruire, Dieu lui-même lui en ferait

[1] « *Non est dubium* quod et procuratur evangelium audiendum, et cum audiunt credunt. » (*De Correptione et Gratia*, c. VII, *P. L.*, XLIV, 924.)

la révélation, à moins que l'homme n'y mette obstacle par sa faute [1]. » Même doctrine dans les *Questions disputées*, où l'on nous assure que la Providence éclairera les païens de bonne volonté, soit par une inspiration intérieure, soit par l'envoi d'un missionnaire, comme Pierre fut dirigé vers Corneille [2].

Le Docteur Angélique n'entend pas assimiler la situation des infidèles à celle de Corneille, car le centurion était déjà justifié; il signale seulement, dans cet exemple, un des modes dont peut se servir l'infinie miséricorde. Les divines industries sont inépuisables : Dieu peut amener à ces déshérités un prédicateur de la vraie religion, comme nous voyons qu'il l'a fait en d'autres circonstances, ou intervenir directement lui-même, ou utiliser le ministère des anges; les ressources ne lui manquent pas, mais il est certain que la foi ne sera pas suppléée par un simple désir. Si saint Thomas n'avait en vue qu'une nécessité de précepte, il n'insisterait pas avec tant de soin sur ces procédés extraordinaires de la Providence, car alors le commandement n'obligerait plus dans des cas extrêmes.

Puisque les mystères de la Trinité et de l'Incarnation sont l'essence même de la loi

[1] III *Sent.*, dist. 25, q. 2, a. 2, sol. 2.
[2] *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1.

nouvelle, on comprend, poursuivent ces théologiens, qu'il n'y ait point de christianisme, point de vie chrétienne, point de foi chrétienne sans cette connaissance explicite. Il n'y a point d'édifice sans fondement. « La fermeté de ce fondement, dit Bossuet, consiste à reconnaître le Fils de Dieu dans le Fils de l'homme [1]. » A ceux qui objectent que le salut ne doit pas être plus difficile sous notre régime de charité et de miséricorde, on répond que les grâces du Nouveau Testament, distribuées avec tant d'abondance à tout le monde, donnent aux païens de nos jours plus de facilité pour connaître ces mystères que n'en eurent jamais les gentils dans l'ancienne économie, pour arriver à la notion des deux dogmes fondamentaux : l'existence d'un Dieu *surnaturel* et d'une Providence *surnaturelle*. Dans toute hypothèse, il faut bien que le Seigneur intervienne pour procurer cette double connaissance : pourquoi donc n'irait-il pas jusqu'au bout, en manifestant aux âmes les mystères évangéliques, selon les voies miséricordieuses que nous avons indiquées avec saint Thomas et sur lesquelles nous aurons à revenir dans la suite [2]? Ceci n'est pas

[1] Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, ch. ix. Voir aussi ch. xiii.
[2] Chap. iv, *le Salut des païens*.

à proprement parler un miracle, mais plutôt une loi de la grâce : Dieu se doit à lui-même de pourvoir au salut de chacun d'après sa condition.

Une opinion intermédiaire, et qui se réclame de l'autorité de plusieurs thomistes, est exposée ainsi par le R. P. Hugueny, O. P. : « La foi explicite au Christ, nécessaire de nécessité de moyen, pour quiconque peut connaître l'Évangile, ne l'est point tellement pour tous les hommes, que le salut soit impossible sans elle à ceux que la prédication évangélique n'atteint pas... Il est donc possible que nous trouvions des hommes qui ne croient pas explicitement au Christ et qui, cependant, excusés par une ignorance invincible, aient, comme les hérétiques, la foi surnaturelle élémentaire qui les soumet à l'action rédemptrice et les associe à l'âme de l'Église [1]. »

Dans un ouvrage d'ailleurs remarquable et de grande valeur, que nous utiliserons bien des fois, M. Capéran appelle des « attardés » les partisans de l'opinion thomiste et alphonsienne; il ajoute : « Ils seront bientôt des isolés. Le vent n'est plus aux thèses rigides [2]. »

[1] *Revue Thomiste*, janvier 1906, pp. 662-663.
[2] *Le Problème du salut des païens, Essai historique*, p. 465.

— Le vent est-il donc toujours aux thèses les plus vraies? Et ce vent de l'opinion serait-il le critère qui doit diriger le théologien?

Quoi qu'on en dise, cette thèse a été défendue par tous les grands docteurs du moyen âge. Le P. Martin, O. P., publiait récemment un texte inédit de Robert de Melun († 1167) où elle est très catégoriquement affirmée et très énergiquement défendue [1]. Le principal argument est celui-ci, qui sera plus tard mis en pleine lumière par saint Thomas [2]: L'acte de foi étant un acte de vertu théologale doit atteindre Dieu tel qu'il est en lui-même; or en lui-même Dieu subsiste dans la Trinité des personnes.

De nos jours encore, des théologiens de marque s'attachent à montrer la beauté du plan divin dans l'opinion thomiste [3]; les disciples de saint Alphonse restent toujours fidèles à la doctrine de leur maître (Cf. Marc, Ærtnys); et le P. Lehmkhul, qui soutient l'autre opinion, déclare que celle-ci est vraiment probable, *probabile* PRORSUS *est* [4].

L'isolement des « attardés » n'est donc pas si complet qu'on veut bien le dire.

[1] *Revue Thomiste*, sept.-octob. 1913, pp. 572, ss.
[2] II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 2, a. 8, ad 3.
[3] Cf. *Revue Augustinienne*, 15 juillet 1907, pp. 60, ss.
[4] LEHMKHUL, II$^{e}$ édition, t. I, n. 39.

Il n'est pas douteux que le Saint-Siège ait manifesté ses préférences pour la thèse thomiste.

Le Saint-Office déclare, le 25 janvier 1703, que le missionnaire, même en face d'un moribond (si celui-ci n'est pas absolument incapable de le comprendre), est tenu de lui expliquer les *mystères de la foi qui sont nécessaires d'une nécessité de moyen*, COMME LE SONT PRINCIPALEMENT LES MYSTÈRES DE LA TRINITÉ ET DE L'INCARNATION [1].

— « Il ne s'agit là, dit M. Capéran, que de règles de conduite. Tout le monde sait qu'en pratique, lorsque le salut d'une âme est en jeu, il faut suivre toujours le parti le plus sûr [2]. »

— Fort bien : mais le Saint-Office, en donnant cette règle de conduite, prend à son compte la théorie elle-même. Il ne dit pas : les mystères que l'on présente comme étant de nécessité de moyen, mais absolument : *qui sont* de nécessité de moyen.

Nous ne prétendons pas, certes, que la ques-

[1] « Missionarium teneri adulto etiam moribundo, qui incapax non sit, explicare *mysteria fidei* QUAE SUNT NECESSARIA NECESSITATE MEDII, UT SUNT PRÆCIPUE MYSTERIA TRINITATIS ET INCARNATIONIS. » *Analect. Juris Pontificii*, ser. II, col. 1805 et Collect. *S. C. P. F.*, Romæ 1893, n. 549, p. 220.

[2] *Essai théologique*, p. 73.

tion ait été tranchée définitivement par cette déclaration; mais, sans attacher une importance exagérée à ce décret, pouvons-nous laisser dire qu'il soit sans aucune portée en faveur de l'opinion thomiste?

Tout en visant un cas pratique, le Saint-Office a bel et bien dit : la Trinité et l'Incarnation SONT parmi les mystères qui SONT nécessaires d'une nécessité de moyen : *Mysteria fidei quæ* SUNT *necessaria* necessitate medii, ut SUNT *præcipue mysteria Trinitatis et Incarnationis.*

Il faut donc n'être pas très exigeant sur les conditions de la certitude pour déclarer que l'autre sentiment est *moralement certain.*

Ce que le Saint-Office croyait vrai en 1703 n'est pas devenu faux comme par enchantement au XIX^e^ ou au XX^e^ siècle.

Nous sommes loin, assurément, de condamner l'opinion moderne, nous concevons qu'elle attire davantage les apologistes; mais la solution la plus facile en apologétique n'est pas toujours la plus vraie en théologie, et, si nous évitons de proposer avec rigidité la théorie thomiste, nous persistons à croire qu'elle n'a rien perdu de sa probabilité, nous lui restons résolument fidèle, comme le P. Martin, O. P., dans son vaillant écrit : *De necessitate credendi et credendorum.* Nous es-

timons que la pitié dont on voudrait accabler une telle doctrine ne suffit pas à la réfuter.

Nous expliquerons plus loin, à propos du salut des païens, comment il est possible d'arriver à la connaissance des mystères ; voici, en attendant, une réponse suffisante pour montrer que les difficultés dont l'autre école semble faire un épouvantail n'existent pas en réalité. « Le « surcroît d'obligation », l' « impossibilité » pour les païens d'opérer leur salut sont quasi des chimères. Car l'Ange de l'École établit avec la même sérénité d'esprit et la même tranquillité d'âme que Dieu ne faudra pas aux devoirs de sa miséricorde. L'homme de bonne foi et docile aux impulsions du Saint-Esprit recevra infailliblement les grâces de connaissance nécessaires. Il a déjà tant besoin du secours de Dieu pour arriver à la vision suffisante de l'existence de Dieu et de la rémunération éternelle, qu'il importe peu que ce secours lui soit continué jusqu'à l'appréhension requise des deux autres vérités essentielles au christianisme : la Trinité et l'Incarnation... Comment Dieu s'y prendra-t-il pour instruire ces pauvres délaissés? Nous ne le savons pas. Saint Thomas parle d'une révélation privée, de l'envoi d'un prédicateur ou d'un ange. Dieu se doit de pourvoir au salut de chaque âme selon ses besoins par-

ticuliers. S'il en est qui ne puisse sortir de son état que par une illumination d'en haut, elle l'aura. Et ce moyen, qui, par rapport à nous, paraît miraculeux, ne l'est point dans la situation de cette âme : il est de l'ordre habituel de la Providence, dont la mission constante est de sauver tous les hommes.

« On voit à quelle hauteur de vue s'élève la thèse de l'angélique Docteur; quel air de majesté elle emprunte! On saisit aussi, une fois de plus, la caractéristique de cet incomparable génie. Suarez et d'autres sont souvent trop préoccupés de l'humain et du terrestre et perdent un peu de la claire vision des cieux dans la discussion des problèmes théologiques. Saint Thomas, comme jadis saint Augustin, s'abreuve d'abord de lumière céleste et de divin. Son regard y gagne en pureté et en puissance. Sa devise semble être : Dieu d'abord, l'homme ensuite. Il fait toujours la plus belle part à Dieu.

« La thèse dite plus facile est probable... Vacant lui prédit à tort la faveur de l'avenir. Celle du Docteur Angélique paraît mieux établie, mieux raisonnable; elle est plus belle, plus grandiose, en tous cas plus digne de Dieu [1]. »

[1] Aurelius Unterleidner, *Revue Augustinienne*, 15 juillet 1907, pp. 69-70.

Quoi qu'il en soit de la question spéculative, tous les théologiens conviennent qu'il faut exiger, en pratique, la connaissance expresse des trois mystères et regarder comme indigne et incapable de l'absolution sacramentelle le chrétien qui les ignore. Innocent XI, en effet, a proscrit cette proposition : « On est en état de recevoir l'absolution lors même qu'on ne saurait point les vérités du salut et qu'on aurait négligé par sa faute d'apprendre les mystères de la Trinité et de l'Incarnation [1]. »

Le précepte va plus loin : il oblige tout fidèle à connaître, au moins en substance, le Symbole des Apôtres, l'Oraison dominicale et la Salutation angélique, les commandements de Dieu et ceux de l'Église, les sacrements qu'on est tenu de savoir, comme le Baptême, l'Eucharistie, la Pénitence.

L'acte de foi, qui est déjà de nécessité de moyen, est aussi l'objet d'un précepte spécial, qu'il faut observer en temps voulu; un seul acte pendant une vie entière ne suffit certainement pas, quoi qu'en aient dit certains laxistes condamnés par Innocent XI [2]. Ce de-

[1] Proposit. 64, damn. ab Innoc. XI, 2 mart. 1679, Denzinger, 1214.

[2] « Fides non censetur cadere sub præceptum speciale et secundum se. » — « Satis est actum fidei semel in vita elicere. » (Propos. 16 et 17. Denzinger, 1166, 1167.)

voir oblige directement et par lui-même à l'origine de la vie surnaturelle, quand l'homme suffisamment éclairé doit choisir Dieu pour sa fin dernière; lorsque l'Église définit un dogme qu'elle propose à la croyance de ses enfants; à l'heure de la mort, où le voyageur de l'éternité doit s'attacher définitivement, par l'intelligence et la volonté, au Vrai suprême et au souverain Bien; assez souvent durant la vie, au moins tous les ans, d'après l'enseignement commun, et même tous les mois, selon de graves théologiens. On conçoit difficilement que notre esprit puisse rester bien longtemps sans avoir besoin de s'orienter vers Dieu, de se fixer et de se reposer dans la Vérité première. D'ailleurs, en pratique, le chrétien qui est fidèle aux devoirs de la prière, de la messe, de la communion, satisfait infailliblement à ce précepte, car la trame d'une vie véritablement catholique est faite d'actes de foi constamment répétés.

Ce commandement oblige d'une manière indirecte (*per accidens*), en face d'une tentation grave contre la foi et qui ne peut être vaincue que par un acte positif de cette vertu; lorsqu'on doit remplir une obligation qui implique la foi, comme la confession, le devoir pascal; quand on a péché contre sa croyance ou rougi de la religion : le seul moyen de

réparer l'injure faite à la Vérité est un acte d'adhésion explicite et formelle.

Pour ces détails et pour tout ce qui concerne la profession extérieure et publique de la foi, nous renvoyons aux moralistes et aux casuistes, car nous n'abordons ici que le point de vue dogmatique et doctrinal. Il reste démontré que, pour nous, croire est un besoin et un devoir, en même temps que le repos de notre intelligence en Celui qui est ici-bas notre voie et qui, dans la gloire, sera notre béatitude au sein de la lumière.

## CHAPITRE III

### NÉCESSITÉ D'APPARTENIR PAR LA FOI A L'AME DE L'ÉGLISE POUR FAIRE LE BIEN

La foi nous est absolument indispensable pour arriver à la justification, c'est un dogme. Serait-elle aussi requise pour faire le bien, et tout ce qui ne procède point d'elle est-il fatalement frappé de mort?

Distinguons d'abord deux genres d'œuvres: l'œuvre honnête et l'œuvre salutaire. La première n'est viciée ni du côté de son objet et de sa fin propre ni par les circonstances, mais elle reste dans le cercle de la morale naturelle; la seconde doit orienter l'homme vers Dieu et l'amener au salut. Ces actes salutaires sont aussi de deux sortes. Les uns préparent, commencent le travail de la conversion, comme les illuminations et les inspirations, bonnes pensées, pieux mouvements, qui nous

réveillent, nous sollicitent, nous poussent vers notre Libérateur: ou bien ils disposent immédiatement à la justification, tels les actes qui concourent à l'infusion de la grâce. D'autres procèdent de la charité : ce sont les opérations propres des enfants de Dieu, qui nous donnent droit à une augmentation de grâce et de gloire et à cette gloire elle-même; elles ne sont pas seulement salutaires, on les appelle aussi méritoires.

Quelle est donc la nécessité de la foi divine, soit pour l'œuvre salutaire, soit pour l'œuvre honnête? Pour répondre avec une entière exactitude, nous devons élargir un peu le sujet et exposer aussi la nécessité du surnaturel dans la condition présente du genre humain. Il nous faut procéder ici avec beaucoup de soin, bien préciser les notions et les questions, car des erreurs très graves se sont produites sur ce point et par excès et par défaut.

## I

### Les erreurs du faux surnaturalisme

Les exagérations prirent la forme la plus outrée sous la plume des prédestinatiens.

Ces hérétiques soutenaient que l'homme, pour faire le bien, a besoin non seulement de la foi, mais encore de la prédestination divine. Quiconque n'est pas choisi pour la vie éternelle est nécessité au mal ; les élus, au contraire, se sauvent fatalement : plus de liberté pour nous après la chute originelle. On attribue cette doctrine à Lucidus, prêtre gaulois du cinquième siècle. Quoi qu'il en soit de Lucidus, qui d'ailleurs s'est rétracté dans une lettre adressée aux évêques de la Gaule[1], ces théories monstrueuses furent condamnées au concile tenu à Arles sous la présidence de Léonce, au concile de Lyon, 475, et au concile d'Orange, 529. Gottescalk, moine de l'abbaye d'Orbais, les reprit et les condensa en un système plus précis, qui est à proprement parler le prédestinatianisme. Il admettait une double prédestination, *gemina prædestinatio :* l'une des élus au repos de la gloire, l'autre des réprouvés à la mort éternelle[2]. Combattu par Raban Maur, Hincmar de Reims, Scot Érigène, soutenu plus ou moins par Ratramne de Corbie, Loup de Ferrières, Prudence de Troyes, Rémi de Lyon, il fut

[1] Cette rétractation est reproduite dans la *Bibl Max.*, VIII, 525.

[2] Cf. HINCMAR, *De Praedest*, c. V, *P. L.*, CXXV, 89.

condamné à Kiersy, 853, à Valence, 855, à Savonnières, 859, à Toucy, 860[1].

Wicleff, Jean Hus renouvelèrent ces erreurs, qui furent proscrites une fois encore au concile de Constance[2].

Le protestantisme ne pouvait manquer de réveiller l'hérésie éteinte. La foi, dit-il, est tellement indispensable que tout ce qui est fait sans elle est péché. Cette foi qui justifie, c'est une confiance invincible, une persuasion inébranlable, que nous sommes prédestinés et que les mérites du Christ nous sont imputés. Quiconque jouit de cette assurance est un juste, quiconque en est privé est nécessairement prévaricateur; par conséquent, tous les actes des infidèles, des pécheurs, même des justes non prédestinés, sont de nouvelles fautes; et ainsi s'accroît à chaque instant la somme des crimes de l'humanité. Le concile de Trente fait justice de ces blasphèmes[3].

Baïus s'efforça de faire accepter un luthéranisme mitigé : non seulement la foi, mais encore la charité et la grâce sanctifiante sont nécessaires pour accomplir le bien; dès lors les vertus des philosophes sont autant de vices

[1] Sur toute cette question et sur le rôle joué par Hincmar, Ratramne, Rémi, voir *Histoire des Dogmes*, par Schwane, trad. Degert, t. V, ch. IV.
[2] Cf. Denzinger, 629, 631
[3] Sess. V et sess. VI.

et les actions des pécheurs autant de fautes, l'Église vengea la nature méconnue et méprisée : 79 propositions furent condamnées par saint Pie V, le 1er octobre 1567, condamnation renouvelée par Grégoire XIII, le 29 janvier 1579 et par Urbain VIII, le 6 mars 1641.

Jansénius, Quesnel, les novateurs de Pistoie, sans imposer absolument l'état de grâce comme condition de l'œuvre honnête, demandent au moins la vertu de foi : donc tous les actes des infidèles sont des péchés.

Enfin certains théologiens, qui se réclament à tort du nom et de l'autorité de saint Augustin (les augustiniens), prétendent que toute œuvre honnête exige la grâce actuelle. Telle est, en peu de mots, l'histoire de ces exagérations : le prédestinianisme requiert pour toute œuvre bonne la foi, la justice, la prédestination ; le baianisme, la foi et la charité ; le jansénisme, au moins la foi ; le faux augustinianisme, au moins une grâce actuelle[1].

Voici maintenant le résumé de la doctrine catholique : Il est de foi que la prédestination n'est pas nécessaire pour pratiquer des œuvres même excellentes, puisqu'il est défini que les justes peuvent perdre la grâce et se damner, et cependant leurs actions sont agréables à

[1] Pour les développements historiques, voir Capéran, *Essai historique*, ch. VIII.

Dieu, salutaires, méritoires, tant qu'ils restent dans l'état de justice[1]. Inutile d'insister sur ces dogmes élémentaires.

Il est de foi que l'état de grâce et de charité n'est point requis pour faire certaines œuvres bonnes. Le concile de Trente définit que les actes préparatoires à la justification, produits par conséquent sans l'impulsion de la grâce sanctifiante, ne sont point des péchés et ne nous méritent point la haine de Dieu[2]. Les papes condamnèrent ces doctrines désespérantes : Tout ce que fait le pécheur ou le serviteur du péché est péché[3]. — Que reste-t-il à l'âme qui a commis la faute, sinon une impuissance générale pour toute œuvre bonne? — Sans la grâce du Libérateur le pécheur n'est libre que pour le mal; sans elle nous ne pouvons rien aimer, sinon pour notre condamnation. — Il n'y a que la charité qui parle à Dieu et que Dieu récompense. — La prière des impies est un nouveau péché[4]. — Donc sans la charité, déclare l'Église, on garde la liberté de produire des actes qui ne sont pas coupables, que Dieu écoute et

[1] Cf. Conc. Trident., sess. VI, can. 17, 23 sq.
[2] Sess. VI, can. 7.
[3] Propos. 35, damn. in Baio, 1 oct. 1567. Denzinger, 1035.
[4] Cf. Propos. 1, 38, 40, 54, 55, 56, 59 damn. in Quesnel., 8 sept. 1713

récompense même d'une certaine manière; on peut avoir des affections légitimes.

Le bon sens, d'ailleurs, proteste contre ces énormités et suffit à les réfuter. Le péché, tout en diminuant nos énergies, ne supprime pas nos puissances, pas plus qu'il ne nous enlève l'obligation d'observer les commandements, de payer nos dettes, d'honorer nos parents; les actions qui sortent d'une faculté naturelle ne peuvent pas être empoisonnées dans leur source, surtout lorsque Dieu nous prescrit de les produire et s'engage à les couronner. Or le Seigneur appelle les pécheurs à la prière, à la pénitence, et il promet le pardon à ces actes[1]; il justifie le publicain à cause de ses supplications, de son humilité, de sa contrition ardente[2].

Il n'est pas possible que tout le bien soit anéanti dans le pécheur. De même que le juste, sans perdre l'état de grâce, se laisse aller presque infailliblement à des fautes vénielles, ainsi la vie de l'homme le plus pervers ne peut manquer de certaines bonnes œuvres qui sont le fruit facile et spontané d'une honnêteté native, et qui, avec l'amour du bonheur et une propension naturelle pour

[1] Isai., I, 16-18; Jerem., III, 12-14; Zachar., I, 3; *Eccli.*, XXI, 1.
[2] Luc, XVIII, 13.

le bien, restent en nous comme les derniers traits de l'image de Dieu[1]. Par là se trouve condamnée la théorie des deux cupidités dominantes, inventées par le jansénisme : ou l'amour de soi, qui corrompt tous nos actes, ou l'amour de Dieu, qui rend fécond tout ce qui germe sous son inspiration[2].

La doctrine catholique va plus loin, elle proclame que la vertu de foi n'est pas absolument nécessaire pour tout acte bon. Dieu lui-même se plaît à exciter les infidèles à des actions dont il les loue ; il félicite Cyrus par la bouche du prophète : « Tu es mon pasteur, tu accompliras toutes mes volontés[3]. » Il accorde aux Romains l'empire du monde, dit l'auteur de la *Cité de Dieu*, pour les récompenser de leurs vertus naturelles, mêlées pourtant à de nombreux défauts[4]. Même dans les hommes qui n'ont pas encore reçu la lumière du Christ et qui sont au nombre des impies, saint Augustin reconnaît certaines actions que la justice nous défend de blâmer et nous commande de louer, bien que le motif qui les inspire échappe rarement à toute criti-

[1] S. Augustin, *De Spiritu et Littera*, c. xxviii, *P. L.*, XLIV, 230.

[2] Cf. Propos. 44-48, damn. in Quesnel., et propos. 23, synod. Pistor.

[3] Isai., xliv, 28.

[4] *De Civitate Dei*, lib. V, c. xii, *P. L.*, XLI, 154-158.

que[1]. Sans doute, le saint docteur soutient fortement, contre le pélagien Julien d'Éclane, que les païens n'étaient pas de vrais justes, que leurs vertus n'étaient point complètes, que leurs actes, manquant de la perfection dernière, pouvaient être appelés défectueux. *peccata;* mais il ne conteste pas leurs œuvres honnêtes, qui étaient, d'ailleurs, un don de Dieu, le Seigneur ne refusant pas son concours aux infidèles et se servant pour le bien même de ceux qui sont mauvais[2].

Il est manifeste que l'infidélité n'a pas éteint les facultés naturelles, qu'elles font éclore d'elles-mêmes certains actes faciles, leur fruit et leur couronne. Ces opérations sont tellement spontanées que les circonstances ne peuvent pas universellement les vicier; la fin est de soi honnête et se rapporte à Dieu : c'est l'infaillible hommage de la nature à son Créateur. Comment tant de puissants esprits du dix-septième siècle n'ont-ils pas vu la monstruosité de leurs assertions lorsqu'ils ont prétendu que le païen en saluant ses amis et en vénérant ses parents commettait autant de péchés mortels!

[1] *De Spiritu et Littera*, c. XXV, *P. L.*, XLIV, 229-230.
[2] Cf. *Contra Julianum*, lib. IV, *P. L.*, XLIV, 737, sq.

C'était un outrage au bon sens que l'Église ne manqua point de réprimer. Elle proscrivit donc les propositions suivantes : Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés, les vertus des philosophes sont autant de vices[1]. — C'est une fatale nécessité pour l'infidèle de pécher dans tous ses actes; tout ce qui ne procède point de la foi surnaturelle qui opère par la charité est un péché[2]. — Sans la lumière de la foi, sans le Christ, sans la charité, que pouvons-nous être sinon ténèbres, aberration et péché[3]?

Le Saint-Siège n'ayant frappé que d'une condamnation globale les diverses propositions de Baïus et des jansénistes sans attacher à chacune d'elles la censure d'hérésie, la doctrine opposée que nous rappelons ici n'est pas absolument de foi, mais elle est indiscutable, et il y aurait témérité grave à la contester.

Enfin, c'est le sentiment aujourd'hui commun des théologiens — conclusion vraie, bien qu'elle n'oblige pas la croyance catholique — que l'homme peut sans aucune assistance surnaturelle, avec le concours ordinaire de la

[1] Propos. 25, damn. in Baio. Denzinger, 1025.
[2] Propos. 8 et 11, damn. ab Alex. VIII, 7 déc. 1690. Denzinger, 1298, 1304.
[3] Propos. 48, damn. in Quesnel. Denzinger, 1398.

Providence, faire quelque bien. Sans doute la Cause première doit intervenir dans tous nos actes libres, nous aider de son influence immédiate : c'est sous une motion spéciale, physique, efficace, que se produit toute activité louable[1]. Ce secours peut être appelé grâce dans un sens large, puisqu'il est gratuit et qu'il n'est pas accordé à tous, et c'est ainsi qu'on expliquera les expressions de quelques anciens thomistes qui requièrent une grâce, c'est-à-dire une intervention de Dieu pour toute œuvre bonne[2]. Ce que nous soutenons, c'est qu'il n'est pas besoin d'une grâce de l'ordre surnaturel.

Nous avons signalé déjà des actions très faciles, dont l'objet, les circonstances, la fin sont de soi honnêtes, que rien ne semble devoir vicier, qui montent d'elles-mêmes vers Dieu, car elles sont l'hommage spontané de notre être au Créateur. Nos facultés restent évidemment capables de ce petit effort si elles ne sont pas complètement éteintes.

Ici encore l'Église a manifesté son sentiment, en condamnant les propositions suivantes : Le libre arbitre, sans la grâce, n'est capable que de pécher; c'est être pélagien

[1] Cf. S. Thom., Iª IIæ, q. 109, a. 2.
[2] Cf Em. Neveu, *Divus Thomas*, mai 1905, p. 239, sq.

que de reconnaître un bien naturel, c'est-à-dire, qui tire son origine des seules forces de la nature[1]. — Sans la grâce nous ne pouvons aimer que pour notre condamnation[2]. — Donc il est vrai que sans aucune grâce et avec les seules énergies naturelles notre libre arbitre est capable d'actes qui ne sont point des fautes et d'un amour qui n'est point blâmable. — Pie VI, en condamnant comme fausse la vingt-quatrième proposition du synode de Pistoie, déclare qu'entre la cupidité dominante mauvaise et la charité il existe des affections intermédiaires qui sortent de la nature toute seule, louables par elles-mêmes, traits authentiques de l'image de Dieu en nous. C'est ce qu'avait déjà enseigné saint Augustin : « Entre la charité divine, qui nous conduit au royaume céleste, et l'amour humain coupable il y a place pour un amour humain licite que nous ne pouvons pas condamner[3]. » Enfin le concile de Cologne de 1860 (approuvé par le Saint-Siège) confesse que l'homme déchu peut avec les seules forces de la nature accomplir certaines œuvres bonnes.

Voilà donc résolue la première question.

[1] Propos. 27 et 37, damn. in Baio. Denzinger, n. 1027, 1037.
[2] Propos. 40, damn. in Quesnel. Denzinger, n. 1390.
[3] Serm. 349, *P. L.*, XXXIX, 1530.

Pour faire quelque bien, s'élever jusqu'à quelques actions honnêtes, il n'est pas nécessaire d'appartenir à l'âme de l'Église par la foi, ni même d'avoir la grâce actuelle.

Quant aux œuvres salutaires, nous avons à signaler encore une erreur janséniste : Les païens, les juifs, les hérétiques, ne reçoivent aucune influence surnaturelle de Notre-Seigneur[1]. Au dire de Quesnel et de ses disciples de Pistoie, quiconque n'a pas la vertu de foi est incapable de ressentir un mouvement surnaturel ou de recevoir la moindre grâce. La condamnation de l'Église ne se fit pas attendre : fausses, les propositions de Quesnel : Aucune grâce n'est donnée que par la foi ; c'est la foi qui est la première grâce et la source de toutes les autres[2] ; fausse, suspecte d'hérésie, la doctrine du synode de Pistoie : La vertu de foi commence la série de toutes les grâces, elle est la première voix qui nous appelle au salut et à l'Église. — Au contraire, il y a, dit Pie VI, après saint Augustin, une grâce préalable qui prévient la foi aussi bien que la volonté[3].

Ainsi, le païen, avant de posséder l'excel-

[1] Propos. damn., ab Alex. VIII. Denzinger, 1295.
[2] Propos. 26 et 27, damn. in Quesnel. Denzinger, 1376, 1377.
[3] Bull. *Auctorem Fidei*, propos. 22. Denzinger, n. 1522.

lente vertu qui lui donnera un jour le titre et la qualité de fidèle, est favorisé, à l'occasion, de grâces actuelles, bonnes pensées, pieux mouvements, à l'aide desquelles il peut s'acheminer de loin vers le salut. La vertu de foi, en effet, n'est pas infusée au hasard, ni subitement, elle suppose un long travail intérieur qui l'a préparée : dans l'intelligence des éclairs surnaturels, des illuminations qui arrachent l'esprit à sa torpeur; dans la volonté des excitations, des sollicitations pour amener la faculté du commandement à donner son impulsion efficace.

Il n'est pas croyable que Dieu ait laissé pendant tant de siècles et laisse encore tant de nations idolâtres dans les ténèbres complètes : il visite ces infortunés, les appelle, les provoque, les attire par les touches miséricordieuses, des grâces actuelles. Il n'est pas admissible, d'autre part, que ces invitations soient toujours et universellement repoussées : elles doivent amener parfois des actes salutaires.

Mais, si l'on peut accomplir des œuvres honnêtes, et même utiles au salut, sans appartenir à l'âme de l'Église, il nous est absolument impossible de rien tenter pour notre céleste destinée à moins d'un secours surnaturel.

## II

### Les erreurs du naturalisme

Aucun des sages de l'antiquité païenne n'a reconnu ni même soupçonné la nécessité ou l'existence de la grâce. Tout ce qu'ils attendent de Dieu c'est la fortune, la prospérité, une longue vie; quant à la vertu, ils ne la demandent qu'à leur volonté. « Personne, dit Cicéron, n'a jamais songé à rapporter à Dieu ses vertus et ses bonnes actions[1]. » — « Avoir confiance en soi-même, ajoute Sénèque, voilà ce qui fait la vie bienheureuse[2]. » Le sage n'a rien à solliciter de Dieu, dont il est l'égal non le suppliant, *socius, non supplex*, et auquel il pourra dire fièrement quand il mourra : Je te rends mon âme meilleure que tu ne me l'avais donnée[3].

Ce naturalisme refleurit à notre époque. La science athée repousse même la notion de Créateur; les déistes, tout en confessant l'existence de Dieu, rejettent la Providence;

[1] Cicero, *De natura Deorum*, III.
[2] Senec., *Epist.* 31, 3.
[3] Senec., *De tranquil. animi*, II, 3.

les théistes, qui admettent la Providence, nient la grâce et la révélation.

Les Juifs, bien qu'ils fussent comme enlacés d'un réseau divin, n'ont pas compris la portée du surnaturel : leur seule qualité d'enfants d'Abraham leur valait, croyaient-ils, l'amitié de Dieu : ayant toujours fait consister la justice et la sainteté dans l'observation matérielle des cérémonies légales, ils ont méconnu la grâce intérieure.

Les disciples d'Origène, et plus tard ceux de Théodore de Mopsueste, enseignèrent de pernicieuses erreurs sur le péché originel et la nécessité de la grâce. Mais c'est le pélagianisme qui a été sur ce point la grande hérésie, résumé et synthèse de toutes les autres.

Après avoir nié le péché originel, Pélage écarta toute idée de grâce divine. Dieu nous donne le *pouvoir*, nous tenons de nous seuls le *vouloir* et le *faire*. Pressé par l'argumentation victorieuse des catholiques, qui lui prouvaient par l'Écriture et la raison que la grâce et le christianisme sont inséparables, il admit l'expression, tout en excluant la réalité, car il entendait par là le libre arbitre, les facultés, les biens naturels. Poussé toujours plus vivement par les champions de la vérité il déclara que la grâce divine désignait l'Évangile, la prédication apostolique, etc.

Condamné enfin par le pape Zozime (418), il reconnut une certaine grâce actuelle intérieure; mais il prétendit que ce secours ou bien était dû à nos mérites, ou bien n'était requis que pour agir avec plus de promptitude et d'aisance, ou bien n'était donné que pour les œuvres exquises qui font les géants de la sainteté.

C'était affirmer la possibilité absolue pour l'homme de produire des œuvres salutaires et méritoires sans une grâce et une foi surnaturelles : aucune nécessité d'appartenir à une Église divine.

Saint Augustin combattit ces erreurs avec une vigueur et une sûreté de doctrine qui lui ont valu le titre immortel de *Docteur de la grâce*. La perfide hérésie fut condamnée aux conciles de Carthage (412 et 416), de Diospolis, (415), de Milève (417), et au concile œcuménique d'Éphèse (431).

Les semi-pélagiens, avec Cassien, Gennade, Fauste de Riez, admettaient l'ordre surnaturel et la nécessité d'un secours divin pour les actes méritoires, mais ils soutenaient deux erreurs fondamentales : 1° le commencement de la foi et du salut vient de l'homme : à force de désirer, de demander, de frapper, la nature obtient que Dieu l'écoute et lui ouvre; elle se prépare effectivement au surnaturel.

2° la persévérance finale est due à nos mérites.

Il suit de là que la prédestination à la grâce n'est pas gratuite et que la grâce ne l'est point davantage : puisque l'homme se prépare au salut par ses seules énergies et acquiert un vrai droit à la première grâce, toute la série des grâces n'est que la conséquence de nos œuvres, que la récompense de nos mérites. Il faut bien appartenir à l'âme de l'Église pour être sauvé, la grâce est bien nécessaire pour arriver au terme définitif, mais nous pouvons commencer par nous-mêmes l'œuvre surnaturelle et tirer de nos seules forces des actes véritablement salutaires.

Ces théories furent réfutées par saint Augustin, saint Prosper, saint Hilaire d'Arles, saint Fulgence, et condamnées par les papes Célestin Ier, dans sa lettre aux évêques des Gaules, (432), et Gélase (494). La condamnation définitive eut lieu au second concile d'Orange (529), dont les actes furent approuvés officiellement par le pape Boniface II.

Quel est donc l'enseignement de l'Église sur le sujet qui nous occupe? Nous ne parlons que des œuvres salutaires, car nous exposerons plus tard la nécessité de la grâce sanctifiante pour l'observation intégrale de la loi et pour le mérite.

Il est de foi que nous avons besoin d'une grâce surnaturelle pour tous et chacun de nos actes salutaires. Au dire de l'Évangile[1], l'intervention continuelle et immédiate de Notre-Seigneur nous est aussi indispensable dans l'ordre surnaturel que l'action de la vigne à la fécondité des sarments : ceux-ci ne peuvent porter de fruit ni vivre qu'à la condition de rester unis au cep et de puiser en lui une sève toujours renouvelée ; l'âme aussi est frappée de stérilité et de mort si elle ne demeure en contact avec Notre-Seigneur et ne reçoit constamment de lui l'influence divine. Or cette énergie communiquée par le Christ n'est point le concours ordinaire du Créateur, car le Verbe envoyé et incarné pour nous est l'auteur du salut : la sève qui dérive de lui désigne donc la grâce. Ainsi, sans l'assistance surnaturelle il nous est absolument impossible de fructifier pour le ciel : *Sine me nihil potestis facere ;* de nous avancer vers Dieu par un mouvement du cœur ou de l'esprit : *Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum*[2], d'avoir une pensée qui nous compte pour l'éternité[3] : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex*

[1] Joan., xv, 1-6.
[2] Joan., x, 44.
[3] *II Cor.*, iii, 5.

*nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* C'est donc bien Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, *velle et perficere*[1], et la résolution de la volonté et le désir efficace et l'exécution définitive.

La Tradition catholique a toujours proclamé l'impuissance de l'homme et la nécessité du secours d'en haut. « C'est par la grâce, répète saint Polycarpe après saint Paul, non par nos œuvres, que nous sommes sauvés[2].

Saint Justin témoigne que les chrétiens adressent à Dieu des prières pour qu'ils deviennent capables d'observer les commandements et d'arriver au salut éternel : donc il leur faut l'aide divine[3].

« La terre desséchée, dit saint Irénée, demeure entièrement stérile si elle n'est pas arrosée; ainsi nos âmes ne peuvent fructifier pour la vie éternelle si elles ne reçoivent la pluie céleste, don gratuit de Dieu[4]. » — « C'était l'erreur humaine qui nous faisait pécher, ajoute saint Cyprien, c'est le don de la foi qui nous préserve du péché. De Dieu, oui, de

[1] *Philipp.*, II, 13.
[2] S. Polycarp., *Epist. ad Philipp.*, c. I, *P. G.*, V, 1005.
[3] S. Justin, *Apolog.*, I, 65, *P. G.*, VI, 428.
[4] S. Iren., *Adv. Haeres.*, lib. III, c. XXII, n. 2, *P. G.*, VII, 930.

Dieu vient tout ce que nous pouvons faire[1]. » — « Nous ne pouvons nous glorifier de rien, car nous n'avons rien de nous-mêmes[2]. » — A ceux qui prétendent ne rien devoir à Dieu, saint Grégoire de Nazianze réplique avec saint Paul : « L'œuvre du salut dépend non de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde[3]. » — « Pour que personne ne fût tenté de croire qu'il pouvait produire par lui-même au moins quelque peu de fruit, Notre-Seigneur déclare : *Sans moi vous ne pouvez absolument rien faire.* Que ce soit peu, que ce soit beaucoup, nous ne pouvons absolument rien qu'avec Celui sans lequel rien ne peut se faire[4]. »

Les définitions de l'Église sont formelles. Non seulement le progrès dans la foi, définit le deuxième concile d'Orange, mais l'origine, le germe, le commencement de cette foi sont l'œuvre de la grâce, le don de l'Esprit-Saint, qui *corrige* notre volonté[5]. Ce n'est point par nos propres forces que nous pouvons croire, vouloir, désirer, essayer, tra-

[1] S. Cyprian., *Ad Donatum*, iv, *P. L.*, IV, 201-202.
[2] Idem., *De Testimon.*, lib. III, c. iv, *P. L.*, IV, 734.
[3] S. Gregor. Nazianz., *Orat.* 37, *P. G.*, XXXVI, 297.
[4] S. Augustin., *Tract.* 81 *in Joan.*, n. 3, *P. L.*, XXXV, 1841.
[5] Conc. Arausic., ii, can. 5, Denzinger, 178.

vailler, prier, chercher, frapper et par là mériter la divine miséricorde : tout cela est produit en nous par l'infusion et l'inspiration du Saint-Esprit[1]. — Par les seules énergies de notre nature nous ne pouvons absolument rien faire de ce qui appartient au salut éternel, ni avoir une pensée utile, ni accorder notre adhésion à la prédication évangélique; il faut pour cela l'illumination et l'inspiration de l'Esprit-Saint, lequel donne à chacun la suavité pour consentir et croire à la vérité[2]. — Chaque fois que nous faisons le bien, Dieu est en nous et avec nous pour nous le faire accomplir[3]. Dieu produit en nous bien des effets où nous ne coopérons en rien; mais nous ne réalisons aucune bonne œuvre sans que Dieu ne soit là pour nous la faire faire[4]. — Quand il s'agit du bien, ce n'est pas nous qui commençons et Dieu qui vient ensuite pour nous aider par sa miséricorde : c'est lui qui le premier et sans aucun mérite de notre part nous inspire la foi et l'amour, afin que nous cherchions le sacrement de baptême et que nous puissions ensuite, toujours avec le secours divin, pratiquer ce qui est agréable aux yeux du

[1] Conc. Arausic., II, can. 6, Denzinger, 179.
[2] *Ibid.*, can. 7, Denzinger, 180.
[3] *Ibid.*, can. 9, Denzinger, 182.
[4] *Ibid.*, can. 20, Denzinger, 193.

Seigneur[1]. — Anathème, prononce le concile de Trente, à quiconque prétend que les œuvres de la nature ou de la loi peuvent nous justifier sans la grâce divine qui vient par Jésus-Christ: ou que la grâce est seulement nécessaire pour faire les œuvres surnaturelles avec plus d'aisance, comme si l'homme tout seul par son libre arbitre, quoique avec peine et difficulté, pouvait vivre justement et mériter la vie éternelle; anathème à quiconque affirme que sans l'inspiration et le secours prévenants de l'Esprit-Saint nous pouvons croire, espérer, aimer et nous repentir comme il faut, pour que la grâce de la justification nous soit conférée[2].

La raison de tout cet enseignement est bien manifeste. C'est un axiome, aussi incontestable qu'il est célèbre, que le principe et la fin s'ajustent, pour ainsi dire, se mesurent, s'appellent l'un l'autre : dès lors ils sont nécessairement dans la même sphère et le même ordre.

Le terme des actes salutaires est surnaturel intrinséquement, puisque c'est la vie propre de Dieu possédée ou commencée en nous : le principe est donc surnaturel au même degré.

[1] Conc. Arausic., II, can. 25. Denzinger, 200.
[2] Conc. Trid., sess. VI, can. 1, 2, 3.

Ce n'est pas et ce ne peut être un secours naturel, quoique gratuit, c'est la grâce essentiellement surnaturelle, comme l'éternité d'où elle part et où elle remonte. Nous pouvons conclure par ces paroles d'un pape : « Y a-t-il dans notre vie chrétienne un temps où nous puissions nous passer de l'assistance divine? Pour tous nos actes, toutes nos pensées, tous nos mouvements nous devons implorer Celui qui est notre aide et notre protecteur[1]. »

Tel est le résumé de la doctrine catholique. Pour faire quelque chose de bon il n'est pas besoin de la prédestination, ni de la charité, ni de la foi, ni même de la grâce actuelle, mais pour toute œuvre qui a trait au salut il faut un secours divin.

Quoiqu'il puisse y avoir avant la foi certains actes surnaturels, les œuvres cependant qui sont une préparation immédiate à la justification, l'espérance, la pénitence, l'amour, sont toujours précédées de la foi. Nous avons montré, en effet, au chapitre second, que l'acte de foi est la première disposition et que rien ne peut ni le remplacer ni le suppléer. De même, il faut la foi pour ces œuvres excellentes qui font la vie du juste. La vie requiert un

[1] Zozimus Papa, *Epist. dogm. Tractatoria*, Frag. II, *P. L.*, XX, 693.

principe permanent : donc, cette foi qui fait le saint, *Justus meus ex fide vivit*[1], n'est pas un éclair qui passe, mais un état, une habitude, une vertu.

Appartenons donc par la foi à l'âme de l'Église, si nous voulons produire des œuvres durables pour l'éternité. La foi assurera à notre vie la fécondité, et elle sera notre suprême ressource à l'heure de la mort. L'Église déploie une éloquence incomparable pour nous défendre devant notre Juge : elle plaide les circonstances atténuantes, rejette la faute sur l'ignorance, l'impétuosité de la jeunesse et des passions : si elle ne peut tout innocenter, elle fera des aveux, mais elle tient en réserve un dernier argument qui lui paraît décisif.

Oui, mon Dieu, je l'avoue, cet enfant que je vous recommande est coupable; il a péché, c'est vrai, mais il a eu la foi; et à ce titre je demande grâce pour lui! *Licet enim peccaverit,... sed credidit*[2]. Puisse le chrétien ne pas donner un démenti à l'Église, puisse-t-il plutôt répéter avec elle : Mon Dieu, j'ai cru, je crois encore, j'espère le pardon, je ne serai pas confondu éternellement!

[1] Habacuc., II, 4; *Gal.* III, 11.
[2] *Rituel*, Prières de la recommandation de l'âme.

# CHAPITRE IV

## LE SALUT DES PAÏENS

Si la nécessité d'appartenir par la foi à l'âme de l'Église est aussi rigoureuse que nous venons de l'expliquer, ne faisons-nous point aux païens un sort lamentable et désespéré ?

Résumons tout d'abord, en peu de mots, la doctrine catholique touchant la volonté salvifique de Dieu. L'Église[1] a défini, contre les prédestinatiens, que Dieu ne voue personne à la damnation, que personne n'est livré à l'éternel supplice qu'à cause de ses fautes,

[1] Voir les déclarations de l'Église dans DENZINGER, n. 316-325. Voir aussi le concile de Trente, sess. VI, can. 6. — Le deuxième concile d'Orange avait déjà dit : « Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis **anathema dicimus.** » **(Can. 25.** DENZINGER, n. 200.)

que même après la chute originelle la miséricordieuse Providence veut sincèrement le salut du genre humain. Il est de foi, contre les jansénistes, que les prédestinés ne sont pas les seuls pour lesquels Jésus-Christ ait versé son sang. Saint Paul enseigne que le Christ est mort pour des chrétiens qui peuvent se damner : le scandale, dit-il, peut faire tomber et périr éternellement « un frère pour lequel le Christ est mort[1] ». C'est une assertion impie, blasphématoire, injurieuse envers la miséricorde divine, *hérétique*, déclare le pape Innocent X en condamnant la 5e proposition de Jansénius, de prétendre que le Sauveur n'est mort que pour le salut des seuls prédestinés. Il est de foi, disent communément les théologiens, que le Christ est venu en ce monde pour le salut de tous les fidèles, puisque tous sont tenus de croire la parole du Symbole : *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis.* C'est une doctrine voisine de la foi que Dieu veut le salut de tous les adultes, même infidèles. Saint Paul, en recommandant de faire des prières pour tous les hommes, signale

[1] « *Noli cibo tuo* ILLUM PERDERE PRO QUO CHRISTUS MORTUUS EST. » (*Rom*, XIV, 15..) « *Et* PERIBIT *infirmus in tua scientia frater* PRO QUO CHRISTUS MORTUUS EST. » (*I Cor.*, VIII, 1.)

toutes les catégories de la société, rois, empereurs, juges, parce que Dieu, notre Sauveur, veut que *tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de son saint nom*[1]. Il est manifestement question des païens, qui sont encore privés de la connaissance du vrai Dieu. L'Apôtre ajoute que le Dieu vivant est le Sauveur de tous les hommes, et principalement des fidèles[2]. Les faveurs divines tombent en premier lieu sur les chrétiens, mais elles s'étendent cependant à tous les hommes : *Salvator omnium hominum*[3].

C'est aussi un genre d'apologie, croyons-nous, que d'exposer les enseignements de la théologie sur cette grave et toujours actuelle question.

## I

### Dieu veut le salut des païens

La sainte Écriture signale en maints endroits les admirables inventions du Sei-

[1] *I Tim.*, II, 1-6.
[2] *Ibid.*, IV, 10.
[3] Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, a condamné cette proposition : « Dedit semetipsum (Christus) pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et *solis fidelibus*. » (DENZINGER, n. 1294.)

gneur pour ramener les âmes au salut. Les chapitres XI et XII du livre de la Sagesse sont à ce sujet particulièrement remarquables et touchants. Les Égyptiens sont frappés pour qu'ils apprennent à connaître le vrai Dieu : *Verum Deum agnoverunt*[1] ; le Seigneur multiplie ses industries miséricordieuses pour appeler les Chananéens à la pénitence : avertissements, sollicitations, invitations d'une délicatesse infinie, tout est mis en œuvre dans le dessein surnaturel de tirer ces nations perverses de leurs crimes et de leur aveuglement[2].

Les appels de la grâce ne restent pas toujours vains. Dieu admet dans les rangs du peuple choisi Rahab, la courtisane, Ruth, la Moabite ; il accorde le don de la foi à Naaman, le Syrien ; il envoie miraculeusement un missionnaire à la cité corrompue de Ninive. Ce livre de Jonas est une des preuves les plus dramatiques et les plus émouvantes de la bonté divine et de son désir sincère de sauver tous les hommes.

Les Pères ont célébré les sollicitudes du

[1] *Sap.*, XII, 27.

[2] « O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus! Ideoque eos qui exerrant partibus corripis ; et de quibus peccant admones et alloqueris, *ut, relicta malitia, credant in te, Domine.* » (*Sap.*, XII, 1-2.)

Seigneur à l'égard des peuples anciens, ils déclarent que les mérites du Christ se sont étendus par avance à tous les hommes qui, sans soupçonner même l'Incarnation, appelaient implicitement un Rédempteur. « Le Sauveur, dit saint Irénée, n'est pas venu seulement pour les fidèles qui crurent en lui à l'époque de l'empereur Tibère, ni seulement pour ceux qui vivent de nos jours, mais pour tous les hommes sans exception (*omnes omnino homines*) qui ont existé depuis l'origine et qui, pratiquant la vertu, craignant et aimant Dieu, observant la justice et la piété envers leurs semblables, ont désiré voir le Christ et entendre sa voix... C'est un seul et même Dieu qui a dirigé les patriarches dans leurs voies diverses et qui a justifié par la foi les circoncis et les incirconcis (les Juifs et les gentils)[1]. » Saint Chrysostome explique comment Dieu a toujours été miséricordieux, comment il a toujours justifié sa conduite envers les hommes, à l'époque du déluge, envers Sodome, envers Ninive, etc.[2]. Saint Augustin signale trois catégories de personnes qui ont été *sauvées* par la grâce du Rédempteur : les enfants délivrés de la loi du péché et du trépas avec laquelle nous sommes nés ;

[1] *Adversus Hæreses*, lib. IV, c. XXII, *P. G.*, VII, 1047.
[2] *Homil.* XLIII (al. 44), *in* MATTH., *P. G.*, LVII, 459.

les adultes qui, abusant du libre arbitre, avaient prévariqué contre la loi naturelle de la raison (c'est-à-dire les gentils) ; enfin ceux qui, ayant reçu la loi de Moïse, en avaient violé les préceptes et s'étaient laissé tuer par la lettre (c'est-à-dire les Juifs[1]). Le puissant génie qui est resté inconnu en s'abritant sous le nom de Denis l'Aréopagite enseigne que Dieu, soit avant, soit après la loi, s'est servi du ministère des anges pour instruire les hommes, les retirer de l'erreur, les faire sortir de leurs voies profanes et les amener à la vérité[2].

La sollicitude divine est plus admirable encore dans l'économie évangélique. Ici, la connaissance explicite du Rédempteur est nécessaire, mais la Providence a des voies non moins efficaces que mystérieuses pour la donner. L'Esprit-Saint envoie Philippe prêcher aux Samaritains et à l'eunuque, officier de Candace, reine d'Éthiopie[3]. Le centurion Corneille voit clairement dans une vision l'ange de Dieu qui entre chez lui pour l'instruire ; une révélation analogue avertit Pierre[4] des desseins miséricordieux du Seigneur tou-

[1] *Epist.* 157 (al. 89), *P. L.*, XXVIII, 681.
[2] *Cœlest. Hierarc.*, c. IV, *P. G.*, III, 179.
[3] *Act.*, VIII.
[4] *Ibid.*, X.

chant le salut des gentils. « Saint Paul, étant descendu à Troas, eut une vision pendant la nuit : un homme de Macédoine se tenait debout et le priait en disant : « Passe en Macédoine et viens nous secourir. » Dès qu'il eut vu cette vision, nous cherchâmes aussitôt à partir pour la Macédoine, étant certains que Dieu nous appelait à y prêcher l'Évangile [1]. »

La tradition chrétienne abonde en témoignages très explicites qui mettent en relief les industries de la volonté salvifique. « Il n'y a pas à en douter, dit saint Augustin, Dieu procurera la connaissance de l'Évangile à ceux que sa miséricorde a résolu d'arracher à la damnation, et ils croiront après avoir entendu la bonne nouvelle [2]. »

« Si quelqu'un, déclare saint Thomas [3], n'avait personne pour l'instruire et qu'il ne mît point d'obstacle à l'action divine par sa faute, il serait éclairé d'en haut, et Dieu

[1] *Act.*, XVI, 9-10.

[2] « Quicumque ab illa originali damnatione ista divinæ gratiæ largitate discreti sunt, *non est dubium* quod et procuratur Evangelium audiendum, et, cum audiunt, credunt. » (*De Correptione et Gratia*, c. VII, *P. L.*, XLIV, 924.)

[3] « Et si aliquis instructorem non haberet, *Deus ei revelaret*, nisi ex sua culpa remaneret. » (III *Sent.*, dist. 25. q. 2, a. 2, sol. 2.) Dans ce passage, *ad* 3, saint Thomas admet que dans l'Ancien Testament des révélations furent faites aux gentils par le ministère des anges.

même lui ferait la révélation des mystères. »
« Il appartient à la divine Providence de pourvoir à chacun pour tout ce qui est nécessaire au salut, à moins que l'homme n'y mette obstacle. Si donc quelqu'un, élevé dans les forêts, loin de toute communication, suit la guide de sa raison dans l'amour du bien et la fuite du mal, il faut tenir pour très certain ou que Dieu lui-même par une inspiration intérieure lui révélera ce qu'il est nécessaire de croire, ou bien qu'il lui amènera un prédicateur de la foi, comme il envoya Pierre à Corneille[1]. »

On a coutume de faire dire à saint Thomas que Dieu enverrait un ange plutôt que de laisser mourir sans la foi le païen qui ne s'est pas rendu indigne de cette grâce. C'est une glose; mais, si les paroles ne sont pas du saint Docteur, elles expriment assez légitimement sa pensée. Ce fut, en effet, par l'intermédiaire d'un ange aperçu en vision que saint Pierre fut envoyé vers Corneille; ailleurs[2], le Maître nous assure que les anges dans l'ancienne loi instruisirent les gentils sur le mystère de l'Incarnation : or la divine miséricorde n'est pas moins clémente pour les modernes païens.

[1] QQ. *Dispp. De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1.
[2] III *Sent.*, *loc. cit.*

Ce mode d'évangélisation, si extraordinaire qu'il nous paraisse, n'est cependant pas un miracle : c'est une loi que la Providence intervienne selon l'état et les conditions de chaque personne et que les anges, qui sont par office messagers entre Dieu et nous, se fassent les ministres du salut ; cette mission, bien loin de violer les règles établies, est tout à fait conforme à l'économie du surnaturel [1].

Dieu sait aussi ménager la visite du missionnaire en temps opportun. Les exemples sont de chaque jour ; voici un trait qui confirme, bien mieux que tous les arguments, la consolante doctrine de saint Thomas. Un apôtre de la Trinidad, le P. Cothonay, O. P., s'était essayé, un matin après la messe, à composer un sermon qu'il devait prêcher le soir à la cathédrale de Port-d'Espagne. Et voilà qu'il éprouve une résistance dont il n'avait pas du tout l'habitude ; non seulement les idées ne viennent pas, mais il se trouve impatient à la même place et se sent poussé, comme malgré lui, à faire une promenade à travers les bois. Après avoir résisté quelque temps, il selle sa monture et s'enfonce dans

[1] « Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis ? » (*Hebr.*, I, 14.)

le sentier de la grande forêt. Il avait marché environ une heure, n'apercevant que de loin en loin une petite culture. Tout à coup, il entend, à une certaine distance, comme les gémissements étouffés d'un homme qui se débat dans les transes de l'agonie. Après de multiples recherches, il découvre un vieillard qui semble être sans connaissance et sur le point de mourir. Il l'interroge, se fait comprendre de lui[1], l'instruit, le baptise. C'était à onze heures du matin ; à trois heures de l'après-midi le coolie avait rendu le dernier soupir. « Sans doute, les dispositions de ce pauvre coolie étaient bien le strict nécessaire, mais j'ai cru devoir le baptiser, et j'aime à croire que le bon Dieu a voulu sauver cette âme. Car je considère comme une chose tout à fait extraordinaire que je me sois trouvé à passer par cet endroit à pareil jour et quelques heures avant sa mort. De plus, je me demande comment j'ai pu entendre ces gémissements à une pareille distance. Le pauvre homme était couché dans sa cabane, située à cinquante mètres environ du chemin que je suivais, et tout le temps que je restai

[1] « A la grande admiration de son fils, qui depuis deux jours n'avait pu lui arracher une parole, cet homme me parla, dit le missionnaire, il répéta plusieurs fois : Oui, oui, moi content, monsieur. »

près de lui il ne poussa pas un seul de ces forts gémissements[1]. »

Que de faits analogues, que de pages au livre d'or des éternelles miséricordes doit fournir la vie de chaque missionnaire !

Pie IX, tout en proclamant l'obligation pour tous les hommes d'appartenir à l'Église du Christ, déclare aussi bien haut que les païens ne seront pas condamnés pour leur ignorance si elle est invincible. « Or, qui oserait déterminer exactement les limites de cette ignorance, en tenant compte de la condition et de l'esprit de chacun, de la différence des peuples et des pays, et d'une foule d'autres causes? Lorsque, délivrés des liens corporels, nous verrons Dieu tel qu'il est, nous comprendrons combien étroite et magnifique est l'alliance qui unit la miséricorde et la justice divines ; mais, tant que nous portons sur la terre le poids de cette chair qui alourdit l'âme, il faut tenir fermement qu'il y a un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême : scruter plus à fond n'est point permis. La charité cependant nous fait un devoir de prier pour ces âmes... La main de Dieu n'est pas raccourcie ; les dons de la grâce céleste ne manqueront jamais aux hommes qui d'une volonté

[1] Cf. *Trinidad, Journal d'un missionnaire dominicain*, p. 273-276, Paris, Téqui.

sincère désirent et demandent la lumière[1]. » — « Tous ceux qui ignorent invinciblement notre sainte religion, qui observent avec fidélité la loi naturelle et les préceptes gravés par Dieu même dans le cœur de tous les hommes, qui sont prêts à obéir au Seigneur, qui mènent une vie honnête, peuvent avec le secours de la lumière et de la grâce divines arriver à la vie éternelle ; car Dieu, qui voit, scrute et connaît les esprits, les cœurs, les pensées, les habitudes de tous les humains, ne saurait permettre, dans sa bonté et sa clémence, que quelqu'un sans avoir de faute volontaire soit livré au supplice éternel. Mais il ne faut pas oublier non plus le dogme catholique que personne ne peut être sauvé en dehors de l'Église : les contumaces qui résistent à l'autorité et aux définitions de l'Église et se séparent par leur mauvaise volonté de l'unité visible et du Pontife romain, auquel le Sauveur a confié la garde de sa vigne, seront exclus du royaume des cieux[2]. »

Le salut est donc possible aux païens, mais il est certain d'autre part que personne ne peut être justifié sans une foi vraiment

[1] *Allocut. consistor. Singulari quadam*, 9 déc. 1854. DENZINGER, n. 1648.

[2] *Encyclica* ad Cardinales, Archiepiscopos et Episcopos Italiæ, 10 august, 1863. DENZINGER, n. 1677.

divine : *Sine qua nulli unquam contigit justificatio*[1]. Par quel procédé acquerront-ils cette connaissance surnaturelle ?

## II

**Comment les païens peuvent arriver à la foi. — Explication de l'axiome : Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. — Les trois modes possibles.**

La foi n'est pas la première des grâces, et les infidèles eux-mêmes reçoivent en temps opportun des secours surnaturels, illuminations et inspirations qui les orientent vers leur éternelle destinée. Nous avons prouvé, au chapitre précédent, l'existence de cette « grâce préalable qui prévient la foi aussi bien que la volonté » ; nous avons expliqué comment Dieu visite les nations idolâtres, les appelle et les provoque par ses touches miséricordieuses[2] ; que ces invitations ne peu-

[1] Conc. Trid., sess. VI, c. VII. Cf. c. VIII et can. 3; Conj. Vatic., c. III, *de Fide*.

[2] C'est ce qui résulte de la condamnation portée par Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, contre la proposition suivante : « Pagani, Judæi, hæretici aliique hujusmodi nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum. » (Denzinger, 1295.)

vent pas être universellement repoussées et qu'elles doivent faire jaillir, parfois, des actes salutaires.

Ceux-ci sont encore bien imparfaits, bien loin de la justification, mais ils semblent l'annoncer, ils préparent et commencent en quelque manière l'œuvre du salut. La Providence ménage libéralement ces secours surnaturels à toutes les âmes de bonne volonté, et, si l'infidèle sait en user, s'il sait se servir de ces grâces actuelles, Dieu ira plus loin, il le conduira miséricordieusement jusqu'à la foi et à la justification : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* A ceux qui font ce qui est en leur pouvoir avec la grâce actuelle mise à leur disposition Dieu ne refuse pas la grâce sanctifiante.

C'est ainsi que saint Thomas et son école ont toujours compris le célèbre axiome : « Lorsqu'on dit que Dieu accorde la grâce à celui qui fait tout ce qui est en son pouvoir, il faut l'expliquer du pouvoir que possède l'homme quand il est mû par Dieu[1]. » — « Il y a deux manières d'entendre le principe : faire ce qui est en notre pouvoir, ou nous préparer à la grâce : d'abord avec les ressources du libre arbitre, et dans ce sens il n'y a aucune

[1] I^a II^ae, q. 109, a. 6, ad. 2.

connexion entre nos œuvres et la grâce, parce que celle-ci dépasse toutes les préparations de nos forces humaines ; en second lieu avec la motion divine (ou grâce actuelle), et dans ce cas il y a connexion infaillible, parce que l'intention de Dieu ne peut manquer son effet, et, s'il est dans l'intention de Dieu que l'homme dont il touche le cœur reçoive la grâce, l'homme la recevra infailliblement[1]. »

Les disciples de Molina adoptent une autre explication. Celui qui fait ce qui est en son pouvoir avec ses seules forces, ou dans les circonstances difficiles avec un secours de Dieu mais purement naturel, recevra des grâces intrinsèquement surnaturelles et arrivera ainsi à la justification. C'est ce qu'ils appellent la préparation négative à la grâce. L'homme par ses énergies propres et ses œuvres naturelles peut écarter les obstacles, et alors Dieu dans sa libéralité donne la grâce. Pour éviter toute apparence de semi-pélagianisme, ils déclarent que la grâce n'est pas accordée à cause de la valeur native des œuvres, mais en vertu d'un certain pacte miséricordieux entre le Christ et son Père : Notre Seigneur a offert ses mérites et le Père a pro-

[1] Ia Iae, q. 112, a. 3.

mis de donner la grâce à quiconque userait bien de ses facultés naturelles ; ou encore, le Père a promis d'accorder ces secours aux hommes si le Christ consentait à mériter et à satisfaire pour eux, et le Sauveur a accepté la condition[1].

Ce n'est pas seulement dans la matière présente, mais dans une foule de questions analogues que certains théologiens recourent, pour expliquer le surnaturel, à une sorte d'idéalisme, introduisent « des pactes, des conventions, des entités morales n'ayant d'existence que dans la volonté de Dieu et dans celle de Jésus-Christ, puis dans la connaissance des hommes éclairés par la révélation[2] ».

Nous ne reprocherons pas à cet idéalisme d'être hétérodoxe, mais nous nous permettrons de faire remarquer combien il est peu scientifique. Le savant étudie les phénomènes du monde physique par des causes intrinsèques, sans faire appel à des pactes ou à des lois extérieures qui sentiraient l'occasionnalisme et laisseraient soupçonner le *Deus ex machina* : de même, le procédé du théologien ne sera pas pleinement rationnel et scientifi-

[1] Cf. Suarez, *De Gratia*, lib. IV, c. 15.
[2] Cf. P. A. Mercier, *Le Surnaturel*, *Rev. Thom.*, t. X, p. 313.

que, si, au lieu de raisonner d'après la notion même du surnaturel, on recourt à des conventions que l'on attribue à Dieu gratuitement.

Pour en revenir au sujet actuel, nous demandons à ces théologiens où ils ont puisé la révélation du fameux pacte. L'Écriture et la Tradition sont ici complètement muettes. Ce qu'elles nous apprennent, c'est le désir sincère qu'a notre Dieu et Rédempteur de sauver tous les hommes, et cette volonté salvifique nous la proclamons aussi, mais en l'expliquant d'une manière qui maintient la gratuité de l'économie surnaturelle : la Providence ménage aux païens des grâces actuelles avec lesquelles ils peuvent produire des actes salutaires, et, s'ils profitent de ces secours, ils en reçoivent d'autres et par un procédé plein d'harmonie ils arrivent finalement à la foi et au salut.

Le cardinal Mazzella a vu lui-même combien est peu sérieuse l'idée de ce pacte, et il propose de l'appeler une loi : *Lex vocetur, si displicet nomen pacti*[1]. La substitution d'un mot n'enlève rien à l'arbitraire de la théorie.

Non, dirons-nous avec les thomistes, non, le Christ n'a pas pu établir avec son Père un pacte qui est en contradiction flagrante avec

[1] *De Gratia Christi*, n. 856.

la notion même de la grâce. Celle-ci cesse d'être gratuite dès lors que l'homme peut poser naturellement certaines conditions qui entraînent la grâce infailliblement. Or, c'est le cas si l'axiome est vrai au sens moliniste ; on a beau appeler cela une préparation négative, elle est tellement importante qu'elle est en fait enchaînée avec la grâce. A la question de l'Apôtre : Qu'avez-vous dans l'ordre surnaturel que vous n'ayez reçu gratuitement? on peut répondre : J'ai beaucoup ! J'ai ma préparation négative, qui me distingue de tous les autres. Je me la suis procurée par moi-même, et aussitôt la grâce divine m'a été accordée, à moi, de préférence à tous les autres : donc par moi-même je me distingue des autres dans l'ordre surnaturel. Je puis donner un démenti à saint Paul : — Qui te distingue de tes frères ? — Ma préparation négative. — Que possèdes-tu que tu n'aies reçu de la grâce? — Cette même préparation, à laquelle la grâce se trouve attachée. Démenti aussi au concile d'Orange : La miséricorde divine n'est pas accordée aux efforts faits sans la grâce. *Sine gratia conantibus misericordiam non conferri*[1]. L'homme répliquera : C'est faux, la miséricorde est accordée

[1] Can. 6. DENZINGER, n. 179.

infailliblement à ma préparation négative faite sans la grâce ! C'est de son bon plaisir, dit-on, que Dieu nous l'accorde. — Non, elle n'est pas purement gratuite si elle est attachée *infailliblement* à une préparation naturelle. On répond : Cette préparation négative consiste simplement à ne point mettre d'obstacle à la grâce divine. — Ne nous abritons pas derrière une équivoque. Qu'est-ce donc que ne pas apporter d'obstacle à la grâce ? Est-ce seulement se préserver de quelques fautes graves ? Dans ce cas l'axiome est évidemment faux : on ne reçoit pas infailliblement la grâce parce qu'on a quelques fautes de moins que le prochain, et les moins coupables parmi les pécheurs ne sont pas toujours ceux qui se convertissent le plus vite ou le plus facilement. Ne point mettre d'obstacle à la grâce serait donc écarter tout péché mortel ; mais il est impossible d'arriver à cette exemption totale sans un don surnaturel, disons plus, sans la grâce sanctifiante [1]. Concluons donc avec saint Thomas : « Le seul fait de ne pas mettre obstacle à la grâce est déjà l'œuvre de la grâce [2]. »

[1] Nous exposerons cette doctrine au chapitre sixième, où nous établirons la nécessité de la grâc sanctifiante pour observer la loi naturelle.

[2] *Comment. in Epist. ad Heb.*, c. XII, lect. 3.

L'assemblée du clergé de France, en 1700, censura très sévèrement cette explication de l'axiome : *Facienti quod in se est*, et déclara que la théorie du pacte est une invention téméraire, erronée, contraire à l'Écriture et à la Tradition[1].

Nous n'aurons garde de prononcer de semblables condamnations, mais nous doutons que cette opinion se puisse appuyer sur un fondement solide et scientifique. Pie IX, dans les documents que nous avons reproduits, ne fait aucune allusion à cette préparation ni à ce pacte, et c'eût été le cas, puisqu'il parlait du salut des païens ; il ignore la grâce naturelle qu'introduisent ces auteurs, il déclare que les dons de la *grâce céleste et divine* ne manqueront pas aux infidèles qui cherchent la lumière ; GRATIÆQUE CŒLESTIS *dona nequaquam illis defutura sunt qui hac luce recreari sincero animo velint et postulent. — Posse* DIVINÆ LUCIS *et* GRATIÆ *operante virtute, æternam consequi vitam.*

La grâce *céleste, divine*, dans le langage officiel des Pères, des Conciles, des Papes, signi-

[1] « Pactum autem quod inter Deum et Christum asseritur commentum est temerarium, erroneum, nec solum tacente sed etiam adversante S. Scriptura et SS. Patrum traditione prolatum. »

fie proprement un secours, un don vraiment *surnaturel*.

L'explication thomiste, qui a le mérite d'être théologique, est encore celle qui, en réalité, fait le mieux ressortir la miséricorde infinie. Oui, Dieu veut le salut des infidèles, mais d'une manière qui soit digne de lui, et non point par des conventions et des pactes qui sentent trop l'invention humaine ; il visite véritablement les nations idolâtres, non point seulement par des grâces naturelles, qui sont trop insuffisantes, mais par des influences tout à fait surnaturelles et divines, capables d'arracher l'homme à ses misères et de l'orienter efficacement vers sa suprême destinée, car nous croyons que la Providence ne fait pas les choses à demi. Quand les païens répondent à ses avances, le Sauveur les renouvelle, il sème ses libéralités sur la route des âmes. Si la foi explicite aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation est requise d'une nécessité de moyen [1], Dieu se doit à lui-même de procurer cette connaissance, et il disposera les événements de telle sorte que les hommes de bonne volonté seront éclairés, soit par l'arrivée d'un missionnaire, soit par le ministère des anges,

[1] Voir ch. II, § 2.

soit par une révélation intérieure. Ainsi préparés surnaturellement et multipliant, sous la motion divine, les œuvres salutaires, ils produiront les actes définitifs de foi et de charité. Or, la charité, qui est la plénitude de la loi, équivaut à elle seule au désir du baptême : elle inclut, en effet, le ferme et sincère propos d'observer tous les commandements, et, par conséquent, le précepte de se faire baptiser et d'entrer dans le corps de l'Église. En attendant, ils sont dans l'âme, et ils vivent avec le Christ.

Lorsque nous connaîtrons pleinement les voies de la Providence dans la bienheureuse éternité, nous verrons que l'histoire de bien des âmes, même au sein de ces peuples qui sont assis à l'ombre de la mort, est avant tout l'histoire des divines miséricordes.

Selon saint Thomas [1], trois modes principaux rentrent dans le plan de la Providence pour procurer aux païens la connaissance des mystères surnaturels : l'envoi d'un missionnaire, le ministère d'un ange, l'inspiration intérieure [2].

Ces trois modes sont indiqués aussi par Alexandre de Halès [3].

[1] S. Thom., q. 14 *de Verit.*, a. 11, ad 1 et ad 3; *Sent.*, dist. 25, q 2, sol. 2; *Quodlib.* II, q. 4, a. 5.

[2] Cf. *Réponses théologiques*, pp. 117, ss.

[3] « Si facit quod in se est, Deus illuminabit eum per

La prédication est le moyen normal, et le Dieu Rédempteur a d'inépuisables industries d'amour, nous l'avons vu, pour la procurer en temps voulu. Quant au ministère angélique, on nous objecte que c'est là un *grand* miracle. Mais comment prouvera-t-on que l'apparition d'un ange est un de ces faits gigantesques qui dépassent toutes les forces, toutes les énergies, toutes les capacités de la nature créée? C'est par sa vertu naturelle que l'ange peut se révéler sous une forme extérieure et proposer la vérité à l'homme par des signes sensibles aussi bien que le ferait un missionnaire.

Que ces interventions sortent du mode normal, d'accord; mais le théologien a le droit de les prévoir, et parce que l'action angélique sur l'intelligence humaine concourt à l'exécution du gouvernement divin, et parce que les infidèles eux-mêmes sont confiés chacun à un ange gardien[1]. Le ministère des anges auprès des infidèles est signalé, non seulement par les thomistes, mais encore par les autres docteurs du moyen âge, comme nous l'avons dit d'Alexandre de Halès : preuve

occultam inspirationem, aut per angelum, aut per hominem. Alexand. Halensis., *Summ. Theol.*, P. II, q. 103, mem. 8, cas. 1.

[1] Cf. S. Thomas, I. P., q. III, a. 1, q. 113, a. 1.

que les scolastiques n'étaient guère impressionnés par l'objection courante à laquelle certains théologiens modernes ont voulu attacher tant d'importance.

L'inspiration intérieure est le moyen le plus efficace et qui peut remplacer tous les autres [1] : il n'est pas difficile au premier Maître des âmes d'exercer au plus intime des intelligences un magistère secret, tout-puissant, irrésistible. Comme il ne fait jamais rien d'inutile, il peut se servir — en les corrigeant et en les complétant — des connaissances religieuses du païen.

Nos apologistes signalent, en effet, comme un moyen ordinaire dont se sert la Providence, soit l'évangélisation oubliée mais qui aurait laissé des traces, soit la tradition primitive [2].

De nombreuses contrées de l'Asie ont dû recevoir les premiers missionnaires de l'Évangile; de même « l'Amérique, les côtes africaines, les Indes orientales, le Japon, la Chine furent évangélisés par les Dominicains, les Franciscains et les Jésuites. L'œuvre de tous ces missionnaires n'a pas péri avec eux, et toute trace de la vraie religion n'a

[1] Cf. *Réponses théologiques*, pp. 122, ss.
[2] Cf. Mgr d'Hulst, *Conf. de N.-D.*, 1892, pp. 441, ss.; Capéran, *Essai théologique*, pp. 91, ss.

pas disparu, même dans les pays qui ont plus tard oublié ou rejeté l'Évangile. Aussi longtemps donc qu'il y aura, parmi les légendes et les mythes du paganisme, des survivances de la vérité entendue autrefois, des croyances chrétiennes, déformées, mais non complètement dénaturées, ou encore d'antiques croyances que l'évangélisation a marquées de christianisme et revivifiées, le païen aura chance d'y trouver la matière d'un acte de foi[1]. »

On fait remarquer de même que la dispersion des Juifs, la version des Septante, ayant contribué à répandre parmi les gentils la révélation mosaïque, celle-ci peut devenir directement ou indirectement une source de salut transmettant les vérités nécessaires.

Enfin, la révélation primitive, qui est un fait incontestable en théologie, peut n'être pas entièrement dénaturée et rester encore dans les contrées païennes un des instruments du salut[2]. — Ces hypothèses pourront être

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, pp. 91-95. — Au sujet de la religion primitive, on pourra consulter : P. LAGRANGE, O. P., *Religions semitiques*, Introduction; P. PRAT, S. J., *La Science de la religion et la Science du langage;* P. LEMONNYER, O. P., *La Révélation primitive et les données actuelles de la Science;* BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions?* HUBY, *Manuel d'histoire des religions.*

acceptables pour le théologien comme pour l'apologiste, à la condition que l'on fasse toujours appel à l'action surnaturelle d'une Providence infiniment miséricordieuse qui, voulant d'une volonté sincère le salut de tous les hommes, se doit à elle-même de les éclairer chacun selon sa condition.

N'essayons pas de résoudre le problème par des réponses trop satisfaisantes aux yeux des rationalistes; c'est toujours du côté de Dieu que regarde saint Thomas, n'acceptant jamais que des solutions dignes de Dieu et de sa grâce.

Puisque la foi requise pour le salut est *essentiellement* surnaturelle, il faut, dans toute hypothèse, que la révélation sur laquelle on l'appuie soit surnaturelle dans son *objet*, que le *motif* soit surnaturel, que le *principe* de l'assentiment soit surnaturel. Dieu saura bien intervenir, à sa sublime manière [1], pour ménager à propos les grâces d'illumination et d'inspiration, prendre, s'il le faut, corriger, transformer, les éléments utilisables du paganisme, les faire servir à

[1] Nous expliquerons plus loin, II. P., ch. v, comment la foi peut être divine sans qu'il y ait proposition de l'objet par l'Église et comment les ignorants peuvent croire pour un motif surnaturel et admettre l'autorité de Dieu révélateur.

la conception des vérités surnaturelles nécessaires pour le salut [1].

L'Église catholique, qui s'occupe, avec tant de zèle, à procurer l'évangélisation du monde entier, même au prix du sang de ses missionnaires, ne semble pas compter outre mesure sur la valeur des croyances primitives qui seraient conservées dans les contrées païennes; ce qu'elle affirme bien haut, c'est que les difficultés doivent s'évanouir quand on regarde, avec saint Thomas, du côté de Dieu : « *Les dons de la grâce céleste ne manqueront jamais aux hommes qui d'une volonté sincère désirent et demandent la lumière* [2]. »

## III

### Systèmes à rejeter touchant le sort final des païens

Après avoir exposé les solutions catholiques, il nous reste à réfuter deux théories qui ont eu une certaine vogue : l'une parmi les protestants, absolument incompatible avec la

[1] *Réponses théologiques*, pp. 124-125. Voir aussi E. Dublanchy, *De axiomate extra Ecclesiam nulla salus*, Bar-le-Duc, 1895, pp. 273-281.

[2] Pie IX, allocut. consist., 9 dec. 1854; Denzinger, 1648.

doctrine de l'Église, l'*évangélisation des infidèles trépassés*; l'autre parmi certains apologistes catholiques, rejetée par l'enseignement commun des théologiens, l'*admission des païens aux limbes*[1].

Tandis que les premiers réformateurs, hostiles à toute conception d'un purgatoire après la mort, enseignaient la félicité immédiate de l'âme au ciel ou son châtiment immédiat en enfer, nombre de théologiens protestants au XIX^e^ siècle ont admis une prédication de l'Evangile aux morts et la possibilité de la conversion dans la vie d'outre-tombe. « ... La prédication du salut se continue dans les enfers, dans l'intervalle de la première et de la seconde venue, auprès des fractions de l'humanité qui n'ont pas été mises en demeure de se décider pour ou contre le Christ durant l'existence terrestre[2]. »

On prétend fonder ces fantaisies sur le texte de S. Matthieu (XII, 32), duquel on essaie de conclure que Notre-Seigneur pro-

[1] Pour l'exposé historique et la réfutation de ces deux théories, nous résumons et nous recommandons particulièrement M. CAPÉRAN : *Essai historique*, pp. 478, ss., 493, ss.; *Essai théologique*, première partie.

[2] A. GRÉTILLAT, *Exposé de théol. systém.*, t. IV, p. 549, Paris, 1890. — Voir dans CAPÉRAN, *op. cit.*, les théories de BONIFAS, BOVON, DECOFFET, GODET, REUSS, etc.

met encore la conversion et le pardon dans l'autre siècle à l'homme qui n'a pas commis le blasphème contre le Saint-Esprit; et sur l'épître de S. Pierre (I Pet., III, 19 et IV, 6), de laquelle on veut inférer que le Christ remplit aux enfers, parmi les hommes qui furent incrédules jadis, un ministère d'évangélisation en vue de leur salut.

Or, si le Christ évangélisa les anciens infidèles après leur mort, il doit agir de même à l'égard des païens modernes qui ignorent l'Évangile et dont la condition est identique.

— Le texte de saint Matthieu indique seulement que le péché contre le Saint-Esprit, œuvre de pure malice et défi obstiné à l'amour, ne mérite aucune indulgence, aucun pardon ni pour le temps ni pour l'éternité. « La conclusion théologique qui se dégage la première, c'est l'idée, non pas d'une nouvelle épreuve se prolongeant après la vie terrestre, mais d'une expiation, d'une purification possibles pour les péchés de cette vie terrestre autres que le blasphème contre le Saint-Esprit[1]. »

Quant à l'épître de saint Pierre, « rien n'indique, dans les termes employés, que le Christ, au moment de sa visite aux enfers,

[1] Capéran, *Essai théologique*, p 6.

ait entrepris une œuvre de conversion. On ne voit pas qu'il adresse un appel suprême, dont l'acceptation ou le rejet fixe définitivement une destinée encore incertaine ; on constate qu'il apporte aux hommes « l'heureux message » de la rédemption accomplie, l'annonce de la délivrance, et rien de plus[1]. »

Et la tradition patristique? — Si quelques représentants de l'école d'Alexandrie sont favorables à l'idée d'une évangélisation de la prison souterraine après la mort du Sauveur, ils n'ont jamais enseigné que la prédication de l'Évangile s'y continuât encore et dût s'y poursuivre jusqu'au jugement dernier. Leur interprétation, d'ailleurs, est restée isolée : les autres Pères ont protesté dans le sens contraire. « Saint Augustin a déclaré hérétique l'opinion de la conversion des incrédules et de la libération universelle des habitants de l'enfer; le pape saint Grégoire, enfin, a condamné cette assertion que, à la descente du Christ aux enfers, il avait suffi d'un acte de foi en sa divinité pour être sauvé[2]. »

L'Église catholique ne permet pas la moindre hésitation à ce sujet. Elle nous affirme que l'âme, en sortant de son corps, paraît à la barre de Dieu, qu'il y a un jugement parti-

[1] Capéran, *Essai théologique*, p. 7.
[2] Id., p. 8.

culier aussitôt après la mort, que ce jugement est irréformable, que les âmes de ceux qui meurent dans le péché mortel vont tout de suite en enfer, où elles subissent une peine qui n'aura pas de fin [1].

Un des *schémas* du concile du Vatican, bien qu'il n'ait pas de valeur juridique, traduit fidèlement la croyance certaine et infaillible de l'Église : « Après la mort, qui est le terme de notre vie, l'âme paraît aussitôt au tribunal de Dieu pour rendre compte de ce qu'elle a fait dans le corps, soit le bien soit le mal, et après cette vie mortelle il ne reste plus de place pour le repentir et le retour à la justification [2]. »

*
* *

La théorie de l'admission aux limbes ou d'un bonheur naturel pour les infidèles, est un héritage du XVIII[e] siècle [3]. Déjà cependant, au début du XVI[e] siècle, Jean de Heindenberg, plus connu sous le nom d'abbé Trithème, et Claude Seyssel, archevêque de Turin, avaient soutenu que la place des païens vertueux ne

[1] Cf. *Réponses théologiques*, pp. 192, ss.
[2] Apud Granderath, *Acta et Decreta Concilii Vaticani*, Friburgi-Brisgoviæ, 1892, p. 564, col. 2.
[3] Ici encore, voir Capéran, *Essai historique*, pp. 220, ss., 429, ss.; *Essai théologique*, I. P., ch. II.

sera ni le ciel ni l'enfer, mais un séjour intermédiaire.

Bergier et Feller expliqueront que les sauvages vivant sans religion peuvent être assimilés aux inconscients et aux irresponsables et que Dieu les traitera comme les enfants morts sans le baptême. L'abbé Malleville croit suffisamment réfuter Rousseau en déclarant que les païens vertueux, s'ils sont privés de la félicité surnaturelle, restent cependant à l'abri des supplices de l'enfer. François de Partz de Pressy, évêque de Boulogne, semble émettre l'opinion que les infidèles dont la vie fut pure jouiront d'un bonheur naturel.

L'idée est reprise par les apologistes des débuts du XIXe siècle. De la Luzerne, en son *Instruction pastorale sur la Révélation*, Duvoisin en son *Essai sur la Tolérance*, étendent aux païens vertueux ce que les théologiens enseignent du sort des enfants morts sans le baptême. M. Emery ne blâme pas l'hypothèse, qui est défendue aussi par Muzzarelli et Frayssinous.

L'opinion du limbe des adultes passe dans la *Révision des démonstrations évangéliques*, publiées sous la direction de l'abbé Migne; l'abbé Doney, dans ses annotations du *Catéchisme du Concile de Trente*, s'y montre

favorable; l'abbé Actorie, dans son livre *de l'Origine et de la Réparation du mal*, estime que les infidèles, à cause de leur intelligence bornée, ne sont point capables de fautes graves et ne méritent point l'enfer.

Pareille solution ne déplaît pas à Balmès. Saint-George Mivart soutient que des nations entières d'infidèles se trouvent, au point de vue religieux et moral, dans un état de véritable enfance[1].

L'abbé de Broglie admet et rejette tour à tour la solution du bonheur naturel. Le docteur Béseau, en ce qui concerne le plus grand nombre des infidèles, substitue sans équivoque à la fin surnaturelle, qu'ils ont manquée par la faute d'Adam, une fin naturelle, qui reste toujours due à la créature raisonnable[2].

Mgr d'Hulst, sans embrasser l'hypothèse de l'admission des païens adultes aux limbes, ne la condamne pas.

Un théologien récent l'a proposée avec quelque ampleur dans une brochure intitulée : *De la Prédestination et du sort final des païens*[3].

[1] Capéran, *Essai historique*, pp. 483-484.

[2] Idem, pp. 486, 489. — Le P. Belon, O. P., réfuta excellemment le Dr Béseau, *La Controverse*, déc. 1883.

[3] Paris, 1905, collect. « Science et Religion ».

Ce travail étant comme le résumé et la synthèse des précédentes opinions, nous devons en faire plus longuement l'exposé et la réfutation.

Nous relevons trois propositions fondamentales : 1° Le salut est impossible aux païens, parce qu'ils ne peuvent pas arriver à la foi, condition indispensable du salut ; d'où il suit « que, de fait, ils demeurent dans l'ordre naturel[1] ». 2° Beaucoup de païens sont dans une ignorance invincible, non seulement de la révélation, mais encore de Dieu[2]. 3° Après leur mort, ces païens de bonne foi ne seront placés ni en paradis, puisqu'ils n'ont pas eu la grâce, ni en enfer, puisqu'ils n'ont pas violé gravement la loi naturelle, mais dans les limbes, où ils jouiront d'un bonheur naturel plus ou moins grand, proportionné aux mérites qu'ils auront acquis sur la terre[3].

Cette doctrine est aussi celle de Mgr Bonomelli, évêque de Crémone[4].

La réfutation complète de ces assertions demanderait de longs développements : qu'il nous suffise de quelques remarques.

1° Nous nions catégoriquement que le salut

[1] Pp. 15-27.
[2] Pp. 46, ss.
[3] P. 59.
[4] Cf. *La Vérité française*, 2 décembre 1905.

soit impossible aux païens. Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes et il donne à tous la grâce suffisante pour arriver à la connaissance de son saint nom. Nous avons montré comment les adultes, s'ils veulent profiter des secours surnaturels mis à leur disposition, peuvent s'orienter vers Dieu et obtenir le don de la foi. Quoique l'axiome *Facienti quod in se est* ne soit pas expliqué de la même manière par tous les théologiens, il n'a pas été sérieusement contesté; il est communément admis que tous les hommes de bonne volonté, pécheurs ou infidèles, ont le pouvoir de se préparer au salut et que Dieu ne refuse pas la grâce définitive de la justification à ceux qui ont fait tout ce qui dépend de leur coopération. L'enseignement traditionnel est résumé dans la célèbre phrase de saint Thomas que nous avons commentée : Si l'homme n'y met point obstacle par sa résistance, Dieu lui procurera le don de la foi ou par une illumination intérieure ou par le ministère des créatures. Nous avons expliqué aussi que cette intervention n'est pas à proprement parler un miracle, qu'elle rentre dans le plan du gouvernement divin.

La doctrine de la brochure est en contradiction non seulement avec saint Thomas et les théologiens, mais encore avec les décla-

rations de Pie IX; le Pape affirme, nous l'avons vu, que les infidèles peuvent recevoir la grâce divine et avec ce secours obtenir la vie éternelle, *æternam consequi vitam*[1].

Nous nions que les païens demeurent dans l'ordre naturel. Il est de foi qu'ils encourent et qu'ils gardent le péché originel tant qu'ils ne sont pas réparés par la grâce sanctifiante : or, ce péché ne se conçoit pas sans l'ordre surnaturel. L'humanité qui vient d'Adam a été élevée avec notre premier père ; tous ceux qui en font partie sont appelés avec elle et par elle au surnaturel ; et Dieu, en décrétant la rédemption, a préparé pour tous les membres de la nature humaine les moyens d'atteindre leur sublime destinée. Puisque les païens sont fils d'Adam, ils ont une vocation surnaturelle comme le chef de l'humanité ; par là même, ils relèvent du nouvel Adam, le Christ Jésus, ils sont soumis à son empire, ils paraîtront à son tribunal. Le Sauveur est mort aussi pour eux, et il ne leur est point loisible de se soustraire à ce surnaturel qui est l'unique fin dernière de l'humanité présente.

Rien, dit M. Capéran, n'est plus étranger

[1] Cf. Denzinger, n. 1529.

à l'Écriture et aux Pères que l'idée d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer, destiné à la récompense des païens vertueux. Notre-Seigneur dans l'Évangile ne montre que deux états pour les hommes après la mort : le royaume du bonheur et les ténèbres extérieures où règnent les pleurs et les grincements de dents; et, quand il trace le tableau du jugement dernier, Jésus, le Juge de l'humanité, nous montre la multitude de toutes les nations divisée en deux fractions seulement : à droite, les bons, qui l'ont secouru dans la personne des malheureux, et qu'il appelle au bonheur; à gauche, les méchants, qui l'ont délaissé et qu'il envoie, chargés de sa malédiction, au feu éternel...

Ce moyen terme est aussi inconnu à toute la Tradition. Interrogés sur le sort éternel des païens morts avant le Christ, les premiers chrétiens ne s'avisent pas de prêter une réalité aux Champs-Élysées de la mythologie, mais ils s'efforcent de faire comprendre que la Providence n'a jamais manqué de ressources pour le salut des hommes[1].

2° Quant à la bonne foi et à l'ignorance invincible, il ne nous appartient pas, nous

[1] *Essai théologique*, pp. 19-20.

l'avons remarqué avec Pie IX, d'en déterminer les limites ; nous l'admettons sans peine par rapport à certains attributs de Dieu, sa spiritualité, sa science, son immutabilité, son rôle complet de Créateur, etc. ; par rapport aussi à certaines pratiques cultuelles dont l'absurdité est loin d'être manifeste. Mais l'ignorance totale de Dieu ? Les témoignages qu'apporte le docte professeur prouvent que beaucoup de païens modernes n'ont pas l'idée complète du vrai Dieu, mais non point qu'ils soient entièrement athées, ni surtout que cette ignorance soit excusable. Bien des peuples de l'antiquité ont ignoré aussi le Souverain Seigneur, et ils sont cependant condamnés. — « Bouddha, nous dit-on, comme nos positivistes modernes, laisse Dieu de côté. » — D'accord, mais est-ce là une erreur invincible ? Est-ce que l'ignorance de nos positivistes est pardonnable ?

Considérons les divers états d'âme de ceux qui ignorent Dieu. Nous ne concevons que trois hypothèses : ou bien ces hommes sont des athées proprement dits, des libres penseurs qui refusent de croire à un être suprême ; ou ce sont des indifférents qui, sans nier Dieu, se passent tout à fait de lui : ou bien des polythéistes, des idolâtres, qui rendent des adorations à la créature maté-

rielle ou aux esprits supérieurs. Notre auteur oserait-il innocenter la première catégorie ? L'indifférence absolue par rapport à Dieu est-elle admissible? Si le plus grand de tous les devoirs est celui de l'amour de Dieu, si le premier cri, le premier regard de l'âme humaine, est une aspiration vers son Créateur[1], soutiendra-t-on qu'un homme puisse impunément passer sa vie entière sans s'occuper de Dieu ? Et l'idolâtrie, qui voudra l'absoudre[2] ?

Il est curieux de comparer ces modernes théories sur la bonne foi des païens avec le jugement que Dieu en a porté lui-même. « *Tous les hommes en qui n'est pas la connaissance de Dieu sont vains*, insensés. Ils n'ont pas su par les biens visibles comprendre Celui qui est, et ils n'ont pas connu le Créateur par la contemplation de ses œuvres. S'ils ont admiré le pouvoir et les effets des créatures, qu'ils comprennent par là combien Celui qui les a produites est plus puissant ; car par la grandeur et la beauté de la créature on peut connaître et voir le Créateur. Et cependant ces hommes méritent moins de reproches, car, s'ils tombent dans l'erreur, c'est peut-être en cherchant Dieu et

[1] Cf. Tertull., *Apolog.*, c. xvii, *P. L.*, I, 377.
[2] Cf. S. Thom., II[a] II[ae], q. 10 et q. 94.

en voulant le trouver. En effet, ils le cherchent par l'examen de ses œuvres, et ils sont séduits par la beauté des choses qu'ils voient. Mais *ils ne méritent eux-mêmes aucun pardon. Iterum autem nec his debet ignosci.* Car, s'ils ont eu assez de science pour apprécier l'univers, comment n'ont-ils pas plus facilement découvert celui qui en est le Maître[1]. »

D'ailleurs, quand bien même l'auteur arriverait à prouver que les infidèles sont excusables d'ignorer Dieu, ou qu'ils ont observé sans aucune grâce et sans aucune connaissance de Dieu toute la loi naturelle[2], il n'aurait pas démontré sa thèse sur le sort final des païens. On aurait seulement le droit de conclure : donc ils ont fait ce qui était en leur pouvoir, donc Dieu leur accordera sa grâce pour les conduire plus loin. *Faciunt quod in se est; facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.*

3° Au sujet des limbes où ceux qui meurent avec le seul péché originel subissent la damnation *sans la peine du feu*, il faut admettre avec Pie VI[3] que ce n'est point là une fable pélagienne. Ce lieu est destiné aux enfants

[1] *Sap.*, XII, 1-10.

[2] Nous laissons de côté, pour le moment, cette question de la loi naturelle, car nous l'étudierons au chapitre sixième, I.

[3] Bull. *Auctorem Fidei*, propos. 26, synod. Pistor.

qui n'ont pas été justifiés. Il faut ranger dans la même catégorie les adultes non baptisés chez lesquels les facultés mentales n'ont pas eu un développement suffisant et qui sont incapables de pécher, et nous ne nions pas que le nombre de ces grands enfants soit très considérable[1]. Mais pour les adultes qui jouissent de l'usage plénier de la raison, l'hypothèse des limbes n'est pas admissible. Le texte de saint Grégoire de Nazianze cité page 40 est trop obscur pour être probant et trop isolé pour prévaloir contre la tradition augustinienne. Les paroles de saint Jérôme : « Ceux qui auront observé les lois « naturelles en seront récompensés » sont susceptibles de l'interprétation commune : *Facienti quod in se est.* Innocent III, en distinguant la peine du péché originel et celle du péché actuel, ne suppose pas le cas d'un adulte qui meurt avec le seul péché originel.

Les théologiens ignorent cette théorie, et notre professeur avoue lui-même qu'il veut réagir contre le sentiment commun. Saint Thomas, qui a enseigné la doctrine consolante sur le sort des enfants morts sans baptême, rejette la présente hypothèse : « Impossible, déclare-t-il, que le péché originel se trouve

[1] Cf. P. Hugueny, O. P., *Revue Thomiste*, t. XIII, pp. 528-529.

seul dans l'homme avec le péché véniel sans le péché mortel [1]. » D'autre part, il est impossible que l'adulte, païen ou chrétien, passe une vie entière sans commettre quelque faute vénielle, ainsi que l'a défini le concile de Trente [2]. Donc chimérique, d'après saint Thomas, le cas d'un païen adulte qui mourrait avec le seul péché originel sans le péché mortel.

Voici la raison de cette doctrine. L'homme est tenu de se tourner vers Dieu à l'origine de sa vie raisonnable, de le choisir pour fin dernière, au moins d'une manière implicite en se proposant de pratiquer le bien et d'éviter le mal. L'obligation deviendra plus précise à mesure que les facultés morales se développeront. Il n'est pas concevable qu'on puisse négliger indéfiniment, sans faute grave, ce précepte fondamental. Ou bien donc le païen choisit Dieu de cette manière encore un peu vague, et alors il fait ce qui est en son pouvoir, il est agréable à Dieu, il reçoit des grâces plus parfaites qui l'amèneront tôt ou tard à la justification : son péché originel sera effacé et il aura droit à la béatitude surnatu-

[1] Iª IIæ, q. 89, a. 6. Sur cet article, voir le P. Hugueny, O. P., *Revue Thomiste*, novembre 1905, janvier 1906.

[2] Sess. VI, can. 23.

relle. Ou bien il ne satisfait jamais au premier et au plus grave de tous les commandements, et dans ce cas qui peut l'excuser de péché mortel? Donc pour les adultes point de milieu entre le ciel et l'enfer.

Ni saint Thomas ni Pie IX, pour résoudre le problème du sort final des païens, ne recourent à la supposition de notre apologiste; ils déclarent que Dieu ne refuse la *lumière céleste* à personne et que quiconque le veut sincèrement peut obtenir la *vie éternelle.*

La thèse du professeur de théologie ne tient pas debout devant les déclarations du concile de Florence. Cette célèbre assemblée n'admet pas que les païens soient dispensés du surnaturel, ni qu'ils puissent manquer le ciel tout en évitant l'enfer : elle enseigne que les païens, aussi bien que les Juifs, les hérétiques et les schismatiques, sont tenus d'avoir la foi de l'Église catholique et que, s'ils n'y arrivent pas avant la fin de leur vie, non seulement ils ne jouissent pas de la béatitude céleste, mais ils seront jetés dans le feu éternel : *Firmiter credit, profitetur et prædicat nullos intra catholicam Ecclesiam non existentes, non solum* PAGANOS, *sed nec Judæos aut hæreticos atque schismaticos, æternæ vitæ fieri posse participes;* SED IN IGNEM ÆTERNUM ITUROS, QUI PARATUS EST DIABOLO ET

ANGELIS EJUS, NISI ANTE FINEM VITÆ EIDEM FUERINT AGGREGATI[1]. Qu'on ne prétende pas que le concile parle seulement pour les païens plus instruits, la déclaration est universelle et s'applique à tous les païens, à tous les Juifs, à tous les hérétiques, à tous les schismatiques : tous ceux qui avant de quitter ce monde n'auront pas appartenu au moins à l'âme de l'Église par la foi et la grâce seront condamnés au feu éternel : *In ignem æternum ituros... nisi ante finem vitæ eidem fuerint aggregati.*

— Alors, objecte-t-on, où placerez-vous ces païens honnêtes, ces vierges qui ont sacrifié leur vie pour conserver leur pureté, ces fils pieux qui offrent leur vie pour sauver celle de leurs parents? — Pour éviter l'enfer il ne suffit point de s'être illustré par les actes d'une ou de plusieurs vertus, il faut avoir observé toute la loi. Si les adultes dont il est question ont pratiqué tous les commandements, y compris celui de l'amour de Dieu, ils ont fait ce qui était en leur pouvoir, ils ont reçu la grâce, car Dieu se devait à lui-même de les éclairer surnaturellement : nous les placerons au ciel. S'ils ont violé gravement la loi naturelle, ils ne peuvent échapper à

[1] *Decretum pro Jacobitis*, DENZINGER, 714.

l'enfer sans le repentir. Pour le salut comme pour le bien il faut un ensemble harmonieux de perfections, pour la damnation comme pour le mal il suffit d'un manquement grave : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

D'ailleurs, ces païens auront reçu en ce monde par des prospérités temporelles la récompense de leurs bonnes œuvres [1], et dans l'éternité leur châtiment sera moins rigoureux.

— Comment osez-vous condamner tant de membres de la famille humaine par le fait d'impossibilité pour eux de parvenir à la béatitude céleste? — Nous ne les condamnons pas pour cela, car nous avons prouvé que cette impossibilité n'existe pas; Dieu ne les punit point pour avoir ignoré invinciblement, mais pour avoir enfreint la loi naturelle et n'avoir pas profité des grâces qui leur permettaient d'acquérir les connaissances suffisantes pour le salut. — Ces grâces sont miraculeuses. — Nullement, elles rentrent dans le plan de la Providence, qui veut le salut de tous les hommes et prépare des secours surnaturels pour chaque individu suivant sa condition. Plus d'un missionnaire a constaté

[1] Cf. S. Augustin, *De Civit. Dei*, lib. V, c. xii, *P. L.*, XLI, 154-158.

que les interventions divines ne sont pas si rares et que ces grâces ne restent pas toujours stériles.

L'illumination intérieure du Saint-Esprit peut se faire si vite et de tant de manières, soit pendant la vie, soit à la mort. A ce moment suprême où l'homme est suspendu entre le temps et l'éternité, où l'âme est comme abstraite du corps, la lumière infuse pénètre plus facilement dans les profondeurs les plus cachées; un éclair d'en haut peut dissiper en un clin d'œil bien des ténèbres : le travail de l'intelligence, le mouvement de la volonté, peuvent s'accomplir en un instant et changer la destinée du mourant. Qui peut affirmer avec certitude que dans telles circonstances le drame de l'agonie ne s'est pas terminé en des actes de foi et de contrition, qui ont amené la grâce sanctifiante et introduit l'heureux converti dans l'âme de l'Église?

La saine et traditionnelle théologie est encore celle qui exalte le mieux la bonté de Dieu et qui nous fait le mieux comprendre comment l'histoire humaine, même au sein du paganisme, peut être dans bien des cas, nous tenons à le redire, l'histoire des divines miséricordes.

# CHAPITRE V

## NÉCESSITÉ D'APPARTENIR PAR LA GRACE SANCTIFIANTE A L'AME DE L'ÉGLISE POUR ÈTRE SAUVÉ

### I

#### La notion de la grâce sanctifiante

Il nous faut pénétrer plus avant dans les saintes profondeurs de l'âme de l'Église. La foi n'est que le commencement de notre existence divine; la vie pleine, intense, s'appelle la grâce sanctifiante. L'Écriture multiplie les expressions, les comparaisons pour nous en donner une idée. C'est un être nouveau, une transformation de nous-mêmes, une vie qui nous rajeunit au souffle de l'Esprit-Saint: *in novitate vitæ, renovamini spiritu mentis*

vestræ[1]; une seconde création par laquelle Dieu nous établit dans le bien : *nova creatura, creati in Christo Jesu in operibus bonis*[2]; une seconde naissance, immaculée, incorruptible, qui nous donne des opérations divines, le titre et la qualité d'enfants de Dieu : *ex Deo nati sunt, renati non ex semine corruptibili sed incorruptibili; ut filii Dei nominemur et simus*[3].

Les pélagiens et, plus tard, les protestants, ont dû fermer les yeux devant ces textes, quand ils ont soutenu que la grâce est une simple fiction légale par laquelle Dieu nous impute extérieurement les mérites de son Fils sans guérir notre corruption, jetant de loin un voile sur nos fautes sans en effacer la laideur. Les termes de l'Écriture désignent très clairement un changement profond dans l'âme : création, naissance, nouveauté de vie, impliquent un principe surnaturel et permanent qui réside en nous et surélève nos facultés.

D'ailleurs, puisque la grâce nous rend l'objet de la faveur de Dieu, elle doit déposer en nous une réalité divine. L'amour du Sei-

[1] *Rom.*, VI, 4; *Ephes.*, IV, 23.
[2] *Gal.*, VI, 15; *Ephes.*, II, 10.
[3] *Evang.* JOAN., I, 13; I PETRI, I, 23; *I Epist.* JOAN., III, I.

gneur, en effet, est créateur et toujours efficace : il produit dans les êtres ce qu'il y chérit. Nos affections supposent un bien qui les attire : notre cœur est indigent, et, s'il se complaît dans une créature, c'est que nous avons aperçu en elle un charme qui peut le satisfaire et le rassasier, au moins en partie : il est provoqué par la bonté et la beauté, ces deux séductions, qui résument l'histoire de toutes les tendresses; il ne les fait pas. Oui, pour nous, c'est l'objet qui ravit l'amour, pour Dieu, c'est l'amour qui produit son objet. Quand le souverain Principe agit, ce n'est point pour acquérir une perfection, c'est pour nous communiquer la sienne; quand il nous aime, ce n'est point pour se procurer une jouissance qu'il ne trouverait pas dans son éternelle béatitude : heureux en lui seul et de lui seul, *in se et ex se beatissimus*, il ne se retourne vers nous que pour nous faire du bien[1]. Dans l'ordre naturel, son amour cause ces réalités innombrables qui constituent l'univers; dans l'ordre surnaturel, il produit ce monde infiniment plus beau, qui est la seconde création, la génération incorruptible, la vie nouvelle destinée à fructifier pour l'éternité.

[1] Cf. S. Thom., I. P., q. 20, a. 4, q. 44, a. 4, Ia IIae, q. 110, a. 1; Conc. Vatic., *Const. Dei Filius*, cap. 1.

Aussi bien le concile de Trente a-t-il défini, contre les protestants, que la justification ne consiste point dans cette imputation fictive, que la grâce n'est point une simple faveur extérieure, mais une réalité infusée en nous par l'Esprit-Saint et inhérente à nos âmes : *Quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhæreat*[1]. Saint Paul, d'ailleurs, dont les protestants invoquent bien à tort le témoignage, avait déclaré que la grâce du baptême, bien loin d'être un simple voile, est, au contraire, un renouvellement foncier, qui lave, purifie et sanctifie : *Sed abluti estis, sed sanctificati estis*[2].

Cette perfection intérieure n'est évidemment pas une substance, autrement elle ne serait plus gratuite. Tout ce qui est substance ou attribut substantiel est un postulat de la nature, entre dans la constitution nécessaire de l'être et exclut l'idée de don surajouté. Voilà pourquoi les théologiens — contre Durand, Molina, Ripalda — enseignent que Dieu, même de sa puissance absolue, ne saurait créer une substance surnaturelle. C'est donc un accident illustre, une qualité splendide, que la nature tout entière ne pourra ni reproduire ni imiter.

[1] Sess. VI, can. 11.
[2] *I Cor.*, VI, 11,

Que fait-elle en nous? En renouvelant notre âme, elle nous rend participants de la vie intime de Dieu. Le propre de la génération, en effet, est de communiquer un être physique semblable au principe qui engendre: naître, c'est recevoir d'un vivant quelque chose de lui qui passe en nous et qui reste toujours comme son miroir et son image; en un mot, une nature nouvelle qui s'épanouit au soleil d'une nouvelle vie[1]. En naissant de l'homme, nous recevons une nature humaine et nous reproduisons la figure de nos parents; pour naître de Dieu, il nous faut participer à la nature divine et refléter le visage divin.

C'est bien ce que nous apprend l'Écriture. Après avoir dit que la grâce est une seconde création, une seconde naissance, *nova creatura, renati;* elle l'appelle une communion à l'être de Dieu, une participation de sa nature : *divinæ consortes naturæ*[2]. Or, quand le Seigneur parle de ses dons, il n'exagère pas : le langage, même inspiré, est toujours au-dessous de la réalité, lorsqu'il s'agit d'exalter les bienfaits du Tout-Puissant. Si Dieu nous assure que nous avons une communication de sa vie, cette expression n'est pas une bril-

[1] On définit la génération : *Origo viventis a vivente, principio conjuncto, in similitudinem naturæ.*
[2] II Petr., I, 4.

lante et riche métaphore, il faut la prendre à la lettre; et même, ainsi interprétée, elle ne traduira l'idée que d'une manière très lointaine et très imparfaite. C'est donc bien vrai, la grâce est un écoulement très réel de l'essence incréée.

La nature est la source des propriétés et le principe des opérations. Les propriétés de Dieu, c'est d'être lumière et charité, *Deus lux est*[1], *Deus charitas est*[2]; les opérations de Dieu, c'est de se connaître, de s'aimer, de se procurer sa gloire. C'est donc participer à la nature divine que d'avoir ces propriétés et ces opérations. La grâce nous les donne : elle nous rend lumière comme Dieu, car elle nous communique une intelligence surnaturelle pour le connaître dans sa vie intime, un regard nouveau, le regard de l'aigle pour fixer le soleil de la Vérité première; elle nous rend charité comme Dieu, car elle nous infuse une faculté d'amour, qui nous élève au niveau du souverain Bien, nous permet d'atteindre Dieu en lui-même, de le chérir et d'agir pour sa gloire.

La gloire divine ! c'est la fin la plus sublime qui se puisse concevoir, puisque le Tout-Puissant lui-même ne peut pas en avoir une autre.

[1] I Joan., I, 5.
[2] I Joan., IV, 16.

Or, tout acte qui procède de la grâce sanctifiante monte droit vers le ciel et se rattache à la gloire de Dieu. Ainsi, par la grâce nous faisons ce que Dieu fait dans sa bienheureuse éternité, c'est-à-dire se voir et s'aimer; nous nous proposons ce que Dieu se propose sans cesse, sa gloire... Comme l'or plongé dans la fournaise devient feu sans perdre sa nature, nous aussi, tout en restant hommes, nous sommes flamme, lumière et amour comme Dieu; et, de même que les corps transparents éclairent à leur tour et transmettent l'éclat du soleil, nous versons sur les autres la splendeur de la divinité[1]. Saint Pierre n'a pas exagéré, il y a bien dans les justes une participation, accidentelle sans doute, mais réelle et physique, de la nature divine : *Divinæ consortes naturæ.*

Celui qui reçoit par génération la nature d'un autre est son Fils. Nous voilà donc enfants de Dieu, véritablement de sa race, ayant le droit de porter avec fierté la particule de noblesse : DE DIEU ! *Genus sumus* DEI. Oui, nous sommes de Dieu[2]. *Si autem filii, et hæredes*[3]. L'enfant a droit par sa nais-

[1] Cf. S. BASIL., *De Spiritu Sancto*, IX, 23, *P. G.*, XXXII, 109.
[2] *Act.*, XVII, 28-29.
[3] *Rom.*, VIII, 17.

sance à tous les biens de son Père. Nous sommes donc admis au patrimoine éternel. Fils et héritiers avec Jésus, nous voilà riches comme Dieu, associés à sa gloire et à sa béatitude.

Les Pères n'ont pas ignoré ces excellences du don incomparable. L'écrit connu de l'antiquité sous le nom d'épître de saint Barnabé représente la rémission des péchés comme un changement radical par lequel « nous sommes *renouvelés*, intégralement *créés derechef*. C'est pourquoi Dieu habite vraiment en nous, dans notre sanctuaire[1]. »

Hermas considère aussi la grâce comme une réalité positive, qui attire en nous l'Esprit-Saint : « Gardez votre chair pure et immaculée, afin que l'Esprit qui réside en elle vous rende témoignage... Si vous souillez votre corps, vous souillez aussi le Saint-Esprit[2]. »

Saint Ignace voit dans la justification une excellence qui nous déifie, en sorte que le Seigneur est Dieu en nous, habitant en nous, et que nous sommes ses temples[3]. De là ces titres donnés aux chrétiens[4] : ils portent en

[1] *Epist.* S. Barnab., c. xvi, *P. G.*, II, 773-775.
[2] Hermas, *Pastor*, *Simil.* v, c. 7, *P. G.*, II, 963.
[3] S. Ignat., *Ephes.*, xv, *P. G.*, V, 657.
[4] *Ephes.*, ix, *P. G.*, 652.

eux-mêmes le temple divin, ils portent le Christ, ils portent la sainteté.

La grâce est, aux yeux des Pères, une qualité si merveilleuse qu'ils se servent de cette notion pour prouver la divinité du Saint-Esprit. Voici l'argumentation de saint Athanase : « L'Esprit-Saint, en produisant la grâce, pénètre l'homme et le divinise tout entier. Mais celui qui divinise doit avoir la nature divine ; aucun doute à cet égard. Donc, l'Esprit-Saint est Dieu[1]. » Même raisonnement chez saint Basile : « La grâce, qui nous donne la qualité de dieux, prouve la divinité de son auteur, le Saint-Esprit : il est nécessaire, en effet, que celui qui fait des dieux soit Dieu par essence, comme ce qui rend les corps brûlants est brûlant par nature[2]. » — « La grâce, ajoute saint Grégoire de Nysse, est la ressemblance de Dieu, l'empreinte de son image[3]. » « C'est une vraie déification, déclare saint Cyrille d'Alexandrie, qui nous permet de porter le titre de dieux et nous rend participants de la nature divine[4]. » Saint Augustin

[1] S. Athanas., *Epist. I ad Serapion.*, n. 24, *P. G.*, XXVI, 585, 587.
[2] S. Basilius., *Contra Eunomum*, lib. V, *P. G.*, XXIX, 772.
[3] S. Gregor. Nyssenus, *Orat. I in Verba : Faciamus hominem*, etc. *P. G.*, XLIV, 273.
[4] *P. G.*, LXXIII, 157; LXXIV, 260.

la juge tellement admirable que, d'après lui, donner la grâce à une âme est une œuvre plus grande, en un sens, que la création du ciel et de la terre[1].

Puisque la grâce nous fait communier à la vie propre et intime de Dieu et que la plus lointaine participation de cette existence surnaturelle surpasse toutes les perfections des créatures, nous conclurons avec saint Thomas: « Le bien d'une seule grâce vaut plus que tout le bien de la nature entière[2]. » « O paroles d'or, s'écrie à ce propos Cajétan, paroles qu'il faudrait méditer jour et nuit! Une seule grâce vaut plus que tout l'univers! Considérez donc sans cesse quelle est la perte immense dont sont menacés ceux qui ne savent pas apprécier un tel trésor[3]. »

Enfin, après nous avoir rendus participants de la nature divine, la grâce nous donne la personne même de Dieu. « C'est le suave mystère que la théologie appelle l'habitation des trois Personnes dans les âmes justes. La grâce consacre notre âme de son invisible onction et en fait un temple qui appelle l'Hôte divin: elle établit, au moyen de la charité, une

[1] *Tract.* LXXXII *in* JOAN., n. 3, *P. L.*, XXXV, 1823.
[2] Ia IIae, q. 113, a. 9, ad. 2.
[3] CAJETAN., *Comm. in. h. l.*

amitié parfaite avec Dieu. Or, l'amitié veut jouir, et il n'y a pas jouissance entière partout où il y a séparation. Voilà pourquoi l'amitié tend de toutes ses forces au rapprochement et, si elle ne l'obtient pas, c'est par une impuissance qui la désole. Du moins, on cherche à la réaliser en pensée, cette réunion, et plus d'une fois on charge l'esprit de faire un voyage à la place du cœur prisonnier. Si l'amitié humaine doit gémir de son infirmité, l'amitié divine, elle, tient à son service une puissance infinie. L'union est aussitôt faite que désirée : Dieu est à l'âme, l'âme est à Dieu. Par la grâce, la Trinité est plus réellement présente au juste que le juste n'est présent à lui-même[1]. »

Voilà une idée de la grâce ; telle est cette forme permanente de la vie spirituelle qui constitue, à proprement parler, l'âme de l'Église. Il reste à montrer qu'elle nous est absolument indispensable pour arriver au royaume éternel ou même à la justification.

[1] *La Mère de Grâce*, pp. 79-80. — Pour une étude plus complète voir le P. Froget : *De l'Habitation du Saint-Esprit*, et le P. Terrien : *La Grâce et la Gloire*.

## II

### Nécessité absolue de la grâce sanctifiante pour le salut

La révélation nous assure que la foi toute seule ne justifie point sans la grâce et la charité, quoi qu'aient prétendu Luther et Calvin. On aurait beau opérer les plus gigantesques miracles, transporter les montagnes, livrer son corps aux flammes : sans la grâce qui nous rend les amis de Dieu, tout est vanité[1].

Que sert d'avoir la foi, si l'on n'a pas les œuvres dont la grâce est le principe? La foi qui n'est point établie sur l'état de grâce est frappée de mort[2]. La foi ne peut opérer le salut que par la charité, *per caritatem operatur*[3]. Si quelqu'un, définit le concile de Trente, soutient que la foi toute seule justifie et que les hommes peuvent être sanctifiés *sans la grâce et la charité*, qu'il soit anathème[4].

Bien longtemps avant les attaques des protestants et la définition du concile de Trente,

[1] *I Cor.*, XIII.
[2] JAC., II, 24-26.
*Gal.*, V, 6.
[4] Sess. VI, can. 9 et can. 11. — Voir aussi cap. 7.

les Pères avaient proclamé cette insuffisance de la foi.

Il faut la charité et les bonnes œuvres pour le salut, dit saint Clément de Rome[1]. Saint Ignace d'Antioche requiert de même et la foi, qui est le commencement de la vie, et la charité, qui en est la fin[2]. Saint Polycarpe de Smyrne enseigne la nécessité des trois vertus : la foi, suivie de l'espérance, précédée de la charité envers Dieu, Jésus-Christ et le prochain[3].

« Ce n'est point assez, déclare saint Justin, de professer de bouche la doctrine de Jésus-Christ : il faut vivre comme il l'a enseigné. Ceux qui se contentent de croire et de parler, sans obéir aux préceptes, ne sont *chrétiens que de nom*, et ils doivent être châtiés[4]. » Il faut donc, outre la foi, un principe qui soit la source des bonnes œuvres et nous rende agréables à Dieu. Or, ce principe doit être intérieur et durable, car, au dire de l'Apologiste[5], le salut que le Christ a procuré aux

[1] S. Clement, *I Cor.*, c. xxxiii, *P. G.*, I, 273.
[2] S. Ignat., *Ephes.*, xiv, *P. G.*, V, 656.
[3] S. Polycarp., *Epist. ad Philipp.*, iii, *P. G.*, V, 1007.
[4] S. Justin. *Apol.*, I, n. 16, *P. G.*, VI, 353.
[5] S. Justin. *Dialog. cum Tryphone*, 138, *P. G.*, VI, 794 : « Christus, cum primogenitus esset omnis creaturæ, rursus etiam factus et principium *alterius generis ab ipso regenerati* per aquam et fidem et lignum, quo mysterium crucis continetur. »

hommes est une résurrection positive, *une régénération, une vie nouvelle.*

Saint Augustin a traité à fond cette question dans un livre spécial : *De Fide et Operibus.* « Il faut combattre cette fausse doctrine, de peur qu'une malheureuse sécurité ne perde les âmes qui auront négligé de bien vivre, en pensant que la foi seule suffit pour le salut... Plusieurs déjà, au temps des Apôtres, avaient mal interprété les paroles de saint Paul aux Romains : « Nous pensons que l'homme est purifié par la foi sans les œuvres. » Le Docteur des gentils n'exclut pas les œuvres de la justice, mais il veut prouver que nous pouvons être justifiés sans avoir pratiqué auparavant les œuvres de la loi mosaïque. C'est parce que cette erreur se propageait que d'autres épîtres, celles de Pierre, de Jean, de Jude, de Jacques, furent écrites pour la combattre. Paul lui-même a expliqué quelle est la foi qui justifie : « Celle qui opère par la charité..., et la foi sans la charité, lors même qu'elle transporterait les montagnes, ne sert de rien pour le salut[1]. » — « Ceux dont la foi est morte n'échapperont point au feu éternel. La Vérité déclare qu'ils iront dans ce feu, tous ceux auxquels Elle reproche, non point d'avoir

[1] S. Augustin, *De Fide et Operibus*, cap. xiv, *P. L.*, XL, 211.

manqué de foi, mais d'avoir négligé les œuvres[1]. »

Pour saint Augustin, justifier le pécheur, c'est lui donner la charité, qui est unie à la grâce et qui doit devenir la plénitude de la loi; c'est le réformer intérieurement, c'est effacer sa laideur et guérir ses blessures à la manière dont le médecin fait disparaître la plaie d'un malade[2].

Le raisonnement théologique n'a point de peine à démontrer que la grâce sanctifiante est absolument nécessaire pour remettre le péché mortel. Notre révolte contre le Ciel entraîne des conséquences innombrables : souillure dans l'âme, corruption dans toute notre nature, offense infinie envers Dieu, laquelle nous expose à subir de la justice infinie une peine éternelle.

Ce qui fut le drame d'un instant a causé des ravages sans nom : la tempête a déraciné la forme surnaturelle qui nous donnait la beauté; le souffle maudit a desséché notre vigueur; les sources de la vie sont atteintes, et la vie elle-même se retire à son tour. Plus de chaleur, plus d'éclat dans l'âme,

[1] S. Augustin, *ibid.* cap. xv, *P. L.*, XL, 214

[2] S. Augustin, *Enarrat.* 2ª *in* Ps. xxxi n. 12 : « Medicus tegat et *curet;* emplastro enim tegit. Sub tegmine medici *sanatur vulnus;* sub tegmine vulnerati celatur vulnus. » (*P. L.*, XXXVI, 266.)

il y fait froid! Il y a plus que des ténèbres, il y a la honte.

En se livrant tout entière aux séductions de la volupté, l'âme est devenue ignoble comme l'objet de ses amours[1]: cette adhésion désordonnée, cet attachement au bien corruptible ont produit une souillure dont rien ici-bas ne peut nous donner une idée. Si l'on pouvait réunir dans un seul tableau tout ce qu'il y a eu d'affreux dans l'humanité : les laideurs les plus repoussantes, les maladies les plus horribles, les agonies les plus angoissantes, les morts les plus épouvantables, on n'aurait pas dans ce spectacle une image de l'âme en état de péché mortel. Tout cela n'est que le désordre physique et n'a qu'une vague analogie avec la corruption morale d'un esprit et d'une volonté qui se sont détournés de leur véritable objet; ils sont tachés, déshonorés, privés de leur splendeur: c'est le *reatus maculæ*.

De là provient aussi une infirmité générale dans notre nature. Ce qui fait notre force, c'est l'intensité du désir avec lequel nous nous portons vers notre fin dernière.

Lorsqu'on s'est détaché totalement de celle-ci, qu'on ne garde pour elle aucun amour,

[1] « Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt. » (Osée, ix, 10.)

on est désorienté, désemparé : plus d'ardeur, plus d'aspiration généreuse. Ce n'est pas l'impuissance absolue, on reste capable encore de certaines actions louables, comme nous l'avons prouvé précédemment contre les jansénistes ; mais on traîne, avec la laideur de sa déchéance, une langueur, une disposition maladive qui proclament l'immensité de la catastrophe.

Un abîme est jeté entre l'âme et Dieu. En se séparant brusquement de lui, on a violé l'ordre, et il faut, pour le rétablir, un châtiment proportionné à l'offense ; en sortant de l'économie de la bonté, on est tombé dans celle d'une justice infinie, qui a pour se satisfaire une puissance infinie. Dès lors, obligation de subir une peine qui, ne pouvant être infinie en intensité, devra l'être au moins en durée, c'est-à-dire, éternelle : *Culpa, quæ est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret ; et ideo debetur ei pœna æterna*[1].

Tels sont les principaux ravages du péché : corruption et infirmité dans la nature, souillure dans l'âme, violation de l'ordre qui réclame un châtiment effroyable[2].

Seule, la grâce habituelle peut réparer ces

[1] Ia IIae, q. 87, a. 4, ad. 3

[2] Cf. Ia IIae, q. 85, *De corruptione boni naturæ ;* q. 86, *De macula peccati ;* q. 87, *De reatu pœnæ.*

ruines. Un cadavre n'est pas ranimé par quelques mouvements communiqués du dehors : il faut que le principe vital et permanent soit de nouveau infusé au dedans. Notre âme, pour revivre, a besoin de retrouver son âme à elle, qui est la grâce sanctifiante. La tache, qui est immense, qui est universelle, qui est au fond, ne disparaîtra que si l'intérieur est renouvelé ; autrement,

L'océan passerait sans laver la souillure.

Cette laideur, qui est précisément la privation de la grâce, doit être chassée par celle-ci, comme les ténèbres disparaissent au retour de la lumière.

La souillure, l'infirmité, le désordre dont nous venons de parler, proviennent de l'abandon de Dieu et de l'attachement déréglé aux créatures. Donc, pour enlever la tache, guérir la corruption, il faut une force qui arrache l'âme à ses affections criminelles, la ramène à sa fin dernière ; et une telle conversion suppose et requiert un principe stable, qui nous fixe habituellement dans l'amour du souverain Bien : c'est la grâce sanctifiante.

Enfin, Dieu ne peut remettre la peine éternelle tant qu'il reste offensé. Quand on pardonne, on a fait taire la colère, on s'est laissé

apaiser, on rend ses faveurs aux coupables. Mais, si Dieu nous restitue sa bienveillance, il nous fait agréables à ses yeux, il dépose en nous un don gratuit, qui nous rend dignes de son amitié. Pour Dieu, nous l'avons expliqué, aimer, c'est faire du bien ; aimer, dans l'ordre surnaturel, c'est produire la grâce.

Ainsi, il reste établi que les désastres du péché mortel ne sont entièrement réparés que par la grâce sanctifiante; c'est elle qui produit cette résurrection spirituelle plus merveilleuse que la création du ciel et de la terre[1].

Il suit de là que c'est elle aussi qui est la forme propre du salut et que, sans elle, il n'y a point de justification, pas plus qu'il n'y a de personne belle sans la beauté. Vasquez, tout en reconnaissant qu'il en est ainsi toujours en fait, prétend que les actes de contrition et de charité pourraient, à la rigueur, sanctifier par eux-mêmes sans l'infusion de la grâce. Opinion singulière et insoutenable. Les mouvements pieux de contrition et de charité sont bien une préparation prochaine à la rémission des péchés : *Contritionis motus... præparat ad remissionem peccatorum*[2]; ils

[1] Cf. S. Thom., Ia IIae, q. 109, a. 7, et q. 113, a. 2. et a. 9.

[2] Conc. Trident., sess. XIV, c. 4.

l'entraînent même infailliblement. Une fois que Dieu a conduit l'homme jusqu'à ces actes généreux et définitifs, il se doit à lui-même d'achever son œuvre et, comme son intention est souverainement efficace, que sa motion ne peut manquer son effet, l'âme arrivera sûrement à la justification[1]. Mais, si ces dispositions sont connexes avec la rémission du péché, elles ne sont pas ce qui nous constitue justes, amis de Dieu, elles ne sont pas la forme de notre sainteté. Un acte même très parfait ne suffit point pour ressusciter un mort, la vie implique un principe radical de mouvement, une âme; pour effacer la souillure, guérir la corruption, il faut une régénération, une seconde création, et tout cela requiert une énergie permanente, une nature surajoutée, la grâce habituelle.

La remission de la peine suppose aussi, nous venons de le voir, l'amitié divine, et celle-ci met en nous une beauté durable qui nous rend agréables au premier Amour.

L'opinion de Vasquez est inconciliable avec les affirmations de la sainte Écriture. La justification est appelée une seconde création, une seconde naissance qui nous fait enfants et héritiers de Dieu : tous ces effets supposent

[1] Cf. Iª IIªe, q. 112, a. 3.

un principe habituel, car la création est une réalité qui demeure, la filiation ne se conçoit pas sans une nature permanente.

Inconciliable avec les expressions des Pères. Saint Athanase considère la justification comme une qualité qui reste en nous, nous établit dans une sorte de parenté avec Dieu, nous donne un nom au-dessus de tout nom; nous unit à la divinité, fait que nous demeurons en Dieu et que Dieu demeure en nous[1]. Tout cela signifie autre chose que des actes passagers. Saint Basile voit dans la justification une *transformation* durable en Dieu, une *communion* stable avec le Saint-Esprit[2].

Réfutée d'avance par les déclarations du concile de Trente : « L'*unique* cause formelle de notre justification, c'est la justice de Dieu, non point celle par laquelle il est juste en lui-même, mais celle par laquelle il nous rend justes à ses yeux[3]. » Ce qui produit le salut en nous, ce ne sont donc point nos actes de charité et de contrition, mais *uniquement* la sainteté intérieure que Dieu dépose en nos

[1] S. Athanas., *Contra Arianos*, *Orat.* I, n. 41, 42, *P. G.*, XXVI, 97-98; et *Orat.* III, n. 24, *P. G.*, XXVI, 373.

[2] S. Basil., *De Spiritu Sancto*, XVI, 38, XIX, 49, *P. G.*, XXXII, 137, 157.

[3] Sess. VI, cap. 7.

âmes et qui est la grâce sanctifiante. Même doctrine et en termes plus manifestes encore dans le canon 11 de cette session VI : « Anathème à quiconque prétend que la justification peut se faire sans la grâce et la charité, *exclusa gratia et charitate*, qui est infusée par l'Esprit-Saint et qui demeure en nous, *quæ illis inhæreat.*

Il est acquis qu'on ne peut être justifié sans appartenir par la grâce à l'âme de l'Église : c'est là une nécessité de moyen que rien ne peut suppléer, ni le désir, ni le ferme propos, ni les œuvres d'éclat.

C'est parce que cette vie est si indispensable que Dieu en a multiplié les causes, les instruments et les ministres. Les grandes inventions divines se rapportent toutes à elle : l'Incarnation, l'Église, ont pour objet de nous rendre plus facile l'économie de la grâce : la hiérarchie est instituée pour la transmission de la grâce : les sacrements sont les canaux réguliers de la grâce, variés, appropriés à tous les besoins, en sorte que les hommes puissent la trouver sans trop d'efforts. La première naissance leur est assurée par le sacrement de la régénération, le baptême, dont les éléments très communs sont à la portée de tout le monde. Après le lamentable suicide du péché mortel, l'âme est ranimée

par le sacrement de la résurrection, la pénitence. Les autres rites sont destinés à entretenir, augmenter, fortifier, protéger, défendre cette existence surnaturelle[1]. Ainsi, la fin commune de tous les sacrements est de nous introduire et de nous conserver dans l'âme de l'Église, la grâce sanctifiante. Comme la persévérance finale consiste à unir cet état de grâce avec la mort, l'Église nous entoure de ses sollicitudes et de ses tendresses pour que nos derniers secours soient les derniers sacrements. Ils seront là pour nous bercer, nous endormir dans le trépas, nous transporter dans le grand voyage de l'au-delà : tel sera notre sublime viatique.

Il semble parfois que tout est perdu, lorsque le pécheur moribond, privé de l'usage des sens, est incapable de recevoir la Pénitence et l'Eucharistie. Dieu a préparé un sacrement, qui est la suprême ressource à cette heure d'angoisse : l'Extrême-Onction peut être valide sans les actes du mourant, et, pourvu que celui-ci ait conservé dans son cœur un peu de repentir, elle achèvera l'œuvre, elle changera l'attrition en contrition, par la valeur même du rite, *ex opere operato*, et permettra au chrétien d'expirer, avec

[1] Cf. S. Thom., III. P., q. 75, a. 1.

l'auréole des prédestinés, dans l'âme de l'Église[1].

Les sacrements ne sont pas l'unique moyen de salut : un désir du cœur peut suppléer le rite sensible et, si celui-ci fait défaut, un acte de contrition peut amener la grâce sanctifiante. « Un acte d'amour, un acte de contrition, les courtes et tardives prières du lit de mort... Quelle doit être la puissance du sang de notre Sauveur, puisqu'il peut ainsi concentrer en quelques actes fugitifs tout le mérite de la vie éternelle[2] ! »

Ne croyons pas que la contrition même parfaite soit extraordinairement difficile, la touche divine n'est jamais refusée à quiconque doit faire les actes de repentir et d'amour. La Providence a de telles inventions et de telles industries ! Qui pourra jamais comprendre l'histoire de la dernière grâce et tout ce qu'elle renferme de miséricorde ? Qui a soupçonné ces sollicitations, ces appels définitifs, ces prières mystérieuses que les anges invisibles « apprennent aux mourants ». Si les anges ne suffisent point, Dieu saura intervenir lui-même pour suggérer le dernier mot, inspirer le dernier mouvement, auxquels sont attachés les suprêmes pardons. « La

[1] Cf. S. Thom., *Supplem.*, q., 30, a. 1.
[2] P. Faber, *Le Créateur et la Créature*, p. 138.

miséricorde divine poursuit le pécheur jusqu'à ce moment de l'agonie où, suspendu entre la vie et la mort, il semble ne plus appartenir à la terre. Alors, une dernière fois, dans un mystère dont personne ne se doute, le Créateur et Rédempteur des âmes se présente et lui dit : « Veux-tu de moi? » Hélas! il y en a qui répondent : « Non. » Mais combien qui répondent : « Oui! » Sans doute, Dieu voudra qu'ils expient, dans de longs et cruels tourments, la capitulation trop tardive de leur âme pécheresse (c'est pour cela que le purgatoire a été fait si terrible); mais, du moins, ils auront échappé à la damnation éternelle[1]. »

[1] P. Monsabré, 102e Conférence.

## CHAPITRE VI

### NÉCESSITÉ D'APPARTENIR PAR LA GRACE SANCTIFIANTE A L'AME DE L'ÉGLISE POUR FAIRE LE BIEN

On ne sera pas sauvé sans la grâce et la charité; peut-on du moins sans leur influence éviter le mal et faire quelque bien?

Nous avons montré, au chapitre troisième, que toutes les œuvres des pécheurs ne sont pas nécessairement de nouvelles fautes, que certains actes peuvent même être surnaturels sans qu'ils procèdent de la charité. Si le pécheur n'est pas condamné à une impuissance générale, que peut-il faire sans l'aide de Dieu? quelle est la nécessité de la grâce sanctifiante soit pour être honnête homme dans l'ordre naturel, soit pour produire les actes salutaires et méritoires?

Nous sommes bien loin de l'époque où

l'Église avait à défendre les droits de la nature contre les écoles qui exagéraient la nécessité du surnaturel. Aujourd'hui ces excès ne sont plus à craindre, car la mort du jansénisme est bien définitive. C'est plutôt le pélagianisme qui pénètre de nouveau un peu partout, et ses infiltrations ne sont pas moins pernicieuses que celles du kantisme ou du protestantisme. On semble ignorer la déchéance originelle, on vante à l'excès l'honnêteté native de l'homme, on estime que les moyens humains suffisent seuls pour réformer les individus et les sociétés; et l'on méconnaît ce surnaturel dans lequel cependant il faut puiser sans cesse pour avoir la vie. Les enseignements thomistes sur la nécessité de la grâce n'ont donc point perdu leur actualité; ces sujets restent toujours parmi les questions du temps présent.

## I

### Nécessité de la grâce pour l'observation intégrale de la loi naturelle

C'est une doctrine regardée aujourd'hui comme certaine, quoi qu'aient pu écrire autrefois plusieurs théologiens, que l'homme

déchu est incapable sans la grâce d'observer toute la loi naturelle. Il n'y a pas de définition expresse de l'Église sur ce point, mais cette conclusion découle évidemment des affirmations très catégoriques de l'Écriture, des Pères et des Conciles. Saint Paul a décrit cette impuissance avec une éloquence tragique qui n'a jamais été égalée[1]. Il montre en lui deux lois qui se combattent : la loi de l'esprit, que l'homme intérieur approuve et dans laquelle il se complaît; la loi des membres, qui délecte la chair, nous rend esclaves du péché et nous mène comme un troupeau vendu. Nous vivons sous cette tyrannie, le péché habite en nous, et nous ne trouvons pas en nous-mêmes les moyens d'accomplir le devoir. L'Apôtre fait évidemment allusion aux préceptes naturels, car il leur oppose la concupiscence : celle-ci n'est pas précisément en lutte avec les règles de l'ordre surnaturel, mais plutôt avec les commandements du Décalogue. Or, ce bien naturel, qu'il voudrait faire, il ne le réalise pas, cette pratique complète du Décalogue, il n'y arrive point, et cette maudite loi de la chair, qu'il déteste, il la subit malgré lui. Que lui

[1] *Rom.*, VII, 14-25. L'Apôtre a-t-il en vue l'homme déchu ou l'homme déjà réparé ? Peu importe pour notre thèse : la nécessité de la grâce pour l'observation intégrale de la loi naturelle est clairement affirmée dans ce passage célèbre.

faut-il donc pour le délivrer de cet esclavage? Il en appelle à Dieu, et il proclame que ce triomphe ne peut nous être assuré que par la grâce divine [1].

Saint Augustin revient fréquemment sur cette douloureuse constatation. Ses livres *De Spiritu et Littera*, *De Gratia Christi*, *De Libero Arbitrio* ont pour objet de prouver aux pélagiens qu'on ne saurait être entièrement honnête homme sans la grâce de Jésus-Christ. « Il y a dix commandements, répète-t-il ailleurs, et personne par ses seules forces, sans la grâce de Jésus-Christ, ne parvient à les observer [2]. »

Le concile de Carthage, en 415, condamne les pélagiens pour avoir dit « que l'homme peut par sa volonté seule accomplir la loi de

[1] Qu'il faille adopter pour le verset 25 la leçon de la Vulgate : *La grâce de Dieu par Jesus-Christ Notre Seigneur*, ou la leçon grecque : *Je rend grâces à Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur*, ou encore : *Grâce à Dieu par Jésus-Christ Notre Seigneur*, le sens est, au fond, le même : tout le passage démontre qu'il faut, pour nous permettre de faire le bien, la grâce méritée et conférée par Jésus-Christ. « Sensus tamen trium lectionum idem est. Gratias enim Deo per Jesum Christum agens Judæos per solam gratiam divinam a Christo promeritam et collatam a corpore mortis hujus et a captivitate, in quam a peccato per legem suscitato deducti erant, liberari posse aut jam liberatos esse docet, id quod solum latina lectio enuntiat. » Cornely, in h. l.

[2] *Serm.* 248, c. IX et V, *P. L.*, XXXVIII, 1160.

Dieu, soit celle qui est gravée naturellement dans nos cœurs soit celle qui est écrite dans les saintes Lettres[1] ». Le concile plénier de 418, approuvé par le pape Zozime, frappe d'anathème tous ceux qui soutiennent « que la grâce de la justification nous est donnée seulement pour observer les commandements avec plus d'aisance, comme si le libre arbitre seul et sans la grâce pouvait les accomplir, quoique avec peine et difficulté[2] ». Le terme *commandements de Dieu*, dans le langage de la Tradition, ne désigne pas uniquement la loi révélée, mais encore le Décalogue, c'est-à-dire selon l'expression de la précédente assemblée, la loi soit naturelle, soit écrite. C'est donc aussi pour l'observation du Décalogue que ces deux conciles requièrent la grâce de Jésus-Christ. Et en effet la raison de cette nécessité est tirée non pas de la notion du surnaturel, mais de la déchéance originelle, dont s'occupent surtout les évêques dans ces célèbres réunions synodales.

Le deuxième concile d'Orange[3] et le concile de Trente[4] répètent que par suite de la chute primitive notre libre arbitre est incliné vers

[1] *P. L.*, XX, 565-566.
[2] Denzinger, n. 105.
[3] Can. 25, Denzinger, n. 199.
[4] Sess. VI, c. 1.

le mal et amoindri dans ses énergies pour le bien, *inclinatum et attenuatum*. Nous sommes des infirmes et des blessés, *infirmatum et lœsum*[1]; la prévarication d'Adam a produit une tare dans l'humanité et pour l'âme et pour le corps : *Secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*[2].

Un blessé, un infirme peuvent bien faire quelques pas, exécuter certains mouvements qui exigent peu d'efforts, mais fournir la course de l'homme vigoureux, ils n'y réussiront jamais, ils n'y aspirent même pas. La pratique intégrale de la loi naturelle, voilà bien l'œuvre parfaite, la course suprême, qui réclament toutes les forces de l'âme saine; l'homme déchu, avec les blessures que porte son libre arbitre, avec sa démarche débile, n'atteindra jamais à ce terme élevé[3]. Il faut bien se rendre ici à l'évidence et proclamer avec l'ensemble des théologiens la nécessité de la grâce. La triste expérience de chaque jour est plus éloquente que toutes nos preuves; si nos chrétiens, malgré les nombreux secours mis à leur disposition, ont tant de peine à se préserver de lamentables chutes, que sera l'homme laissé à toutes ses tendances et avec ses seules

[1] Conc. Arausic. II, can. 8, Denzinger, n. 181.
[2] Conc. Trid., sess. V, can. 1.
[3] Cf. S. Thomas, Ia IIae, q. 109, a. 4.

ressources? Il suffit de lire l'histoire du paganisme : nous voyons la pauvre humanité dévoyée, haletante et obligée cependant de poursuivre sa course vers la mort. Il lui faut un remède.

De quel nom désignerons-nous cette grâce? En soi, et à ne considérer que l'objet des préceptes, il suffirait d'une intervention naturelle : les œuvres étant naturelles, le secours qui nous donne de les accomplir pourrait être du même ordre. Aussi certains théologiens, entre autres Suarez, Mazzella, Hurter, se contentent d'une grâce médicinale qui est bien gratuite, mais non point surnaturelle. Les thomistes envisagent la question sous un angle moins étroit et ils recourent pour la résoudre à des principes plus profonds. Nous n'avons pas que l'objet des préceptes à examiner, il y a ici une foule d'éléments dont nous devons tenir compte : l'état dans lequel se trouve l'homme appelé au surnaturel, le changement intérieur, la conversion radicale et durable qui doit s'opérer en lui pour qu'il soit capable d'observer longtemps toute la loi. Cette rénovation universelle qui nous guérit, cette rectitude générale et permanente, ne se conçoivent pas sans la grâce sanctifiante.

Que réclame, en effet, saint Paul pour nous délivrer de la tyrannie des membres et nous

permettre de suivre la règle de l'esprit? La grâce médicinale et naturelle de l'autre école ne semblerait-elle pas insuffisante au grand Apôtre, pour ne pas dire un peu mesquine? Il lui faut une grâce vraiment divine, qui vient par Jésus-Christ, qui nous réforme entièrement selon l'image du nouvel Adam et nous rend les enfants de Dieu, en un mot la grâce de la justification. C'est bien celle-là que demandent, pour l'observation de la loi soit naturelle, soit écrite, les conciles africains précédemment cités : *Gratiam justificationis.* Saint Thomas ne s'y est pas trompé : la grâce médicinale, principe de notre guérison et de notre santé, c'est la grâce sanctifiante, et sans elle il est impossible à l'homme de se préserver de tout péché : *In statu naturæ corruptæ indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat*[1].

Pour pratiquer sans défaillance la loi naturelle, il faut être habituellement bien disposé, avoir une orientation stable vers le bien, jouir d'une santé morale qui soit vigoureuse et permanente. Si notre bon vouloir n'est que passager, si notre état ordinaire est l'infirmité,

[1] Ia IIae, q. 109, a. 8. — Voir aussi a. 7 *ad* 2. — M. Em. Neveu, dans le *Divus Thomas*, mai 1905, fait bien ressortir la différence qui existe entre la doctrine de saint Thomas et celle de Hurter et des théologiens modernes.

comment ferons-nous longtemps l'œuvre des forts, l'observance totale des commandements? La grâce médicinale qu'on nous vante, n'étant qu'un secours transitoire, ne suffit point pour régler toute une vie; elle imprimera bien un élan, mais sans empêcher la nature de revenir à elle-même; elle produira bien une excitation dans nos facultés malades, mais sans les guérir et sans leur conférer des énergies durables. Oui, le secours qui nous rend capables de pratiquer la loi, toute la loi, doit être un don permanent, opérer en nous une sorte de résurrection, de régénération, de rénovation intérieure, par conséquent, la grâce sanctifiante.

Une autre considération nous conduit à la même conclusion. L'homme qui est fidèle aux dix commandements est parfait au point de vue naturel, et l'on ne voit pas que le Créateur puisse exiger de lui davantage dans cette sphère; le serviteur, ayant exécuté toutes les volontés du Maître, doit lui être souverainement agréable, Dieu doit le chérir et le récompenser. Mais, puisque dans l'état présent de notre élévation divine l'ordre naturel et l'ordre surnaturel sont inséparables quoique distincts, il est inconcevable que l'on soit en même temps ami de Dieu dans un ordre et ennemi dans l'autre, à la fois converti et pervers; que

le Seigneur doive nous aimer, nous couronner comme auteur de la nature et nous détester, nous condamner comme auteur de la grâce. L'honnête homme qui obéit à toutes les prescriptions du Décalogue, qui est entièrement tourné vers son Créateur, n'a pas pu vivre toujours loin de son Rédempteur : il est orienté vers sa double destinée, et cette rectitude est l'œuvre de la justification.

Nécessité de cette même grâce pour éviter longtemps le péché mortel et résister aux tentations violentes : tels sont le corollaire et le complément nécessaires de la thèse. L'Écriture nous exhorte à prier sans cesse afin de ne pas succomber à la tentation ; or, la prière serait superflue si le succès ne dépendait que de nous. Le pape saint Célestin, dans sa lettre aux évêques des Gaules, déclare expressément que cette victoire requiert l'assistance continuelle de Dieu : *Nisi per quotidianum adjutorium Dei*[1]. Dans la lutte avec la chair, le monde et le démon, ajoute le concile de Trente, nous ne pouvons triompher que par la grâce de Dieu, *in qua victores esse non possunt nisi cum Dei gratia*[2].

Nous précisons ce langage et nous soutenons avec les thomistes qu'il faut la grâce habituelle.

[1] Denzinger, n. 132.
[2] Sess. VI, c. XIII.

Quand on est assez fort pour éviter longtemps le péché mortel et terrasser la tentation, on a le cœur et la volonté si haut, si efficacement attachés à Dieu qu'on préfère souffrir tout plutôt que de se séparer du souverain Bien; que rien n'est capable de nous ébranler, ni l'appât des avantages les plus séduisants, ni la crainte des plus grands dommages, ni les menaces des tyrans, ni la ruine même de l'univers. Une âme ainsi fixée dans le devoir adhère habituellement à sa fin surnaturelle, et cette adhésion si étroite et si durable n'est que l'état de grâce et de charité.

Le pécheur, au contraire, habituellement détourné de Dieu, repose ses affections sur les créatures et met son idéal suprême dans le bien corruptible. C'est un axiome, prouvé d'ailleurs par l'expérience, que l'homme, surtout quand il est pris à l'improviste, agit presque infailliblement d'après la fin ordinaire qu'il s'est choisie, d'après ses inclinations, ses penchants, ses dispositions, ses habitudes, qui sont devenues une seconde nature, comme un navire laissé à lui-même s'en va où l'entraînent les vents et sa propre orientation[1]. L'âme en état de péché mortel, qui

[1] « In repentinis homo operatur secundum finem præconceptum et secundum habitum præexistentem. » ARIST. III. *Ethic.*, c. VIII

est poussée vers le mal, sera très fréquemment emporté à la dérive, surtout si la tempête est violente. Pour la mettre en état d'éviter habituellement les fautes graves, il faut changer sa direction, et c'est la grâce sanctifiante qui tourne l'âme vers sa véritable destinée.

Saint Thomas éclaire cette doctrine par une intéressante analogie[1]. Quand l'appétit inférieur n'est pas entièrement assujetti à la raison, il nous est moralement impossible de supprimer tous les mouvements désordonnés de la concupiscence : le juste peut bien une fois ou l'autre se mettre en garde contre ces surprises, mais, comme il ne reste pas toujours en éveil, il subira bien des fois ces révoltes, suite lamentable de la déchéance originelle. L'exemption de tout péché véniel pendant une vie entière ne se conçoit pas sans un privilège insigne, comme celui qui fut accordé à la bienheureuse Vierge[2]. De même, quand l'esprit et la volonté ne sont pas sous le joug de Dieu, des désordres graves se produiront fréquemment : le pécheur pourra bien parfois se raisonner, éviter quelques chutes, mais il n'arrivera pas à remonter le courant de sa nature, il suivra les habitudes qui le tyrannisent : de là, encore une fois, la nécessité

[1] Ia IIae, q. 109, a. 8.
[2] Cf. Conc. Trident., sess. VI, can. 23.

de la grâce réparatrice, qui est la grâce sanctifiante : *Reparetur per gratiam justificantem.*

Les moralistes ont essayé de préciser le temps que peut passer le pécheur sans tomber dans de nouvelles fautes graves; les uns fixent un an, d'autres, quelques mois, d'autres, un mois ou plusieurs semaines. Nous n'avons pas à les suivre dans ces détails. Il n'est guère possible d'établir une détermination rigoureuse dans une matière si complexe et si variable, où il faut tenir compte des circonstances, des occasions, des tempéraments; mais nous pensons avec les saints[1] que cette période ne sera jamais bien longue. Dans les conditions ordinaires de la vie et avec la corruption de notre humanité, les tentations sont inévitables : que fera donc au sein de la tempête une âme qui est déjà inclinée vers l'abîme? Il lui sera bien difficile de ne pas renouveler ses fausses manœuvres, comme un vaisseau désemparé et qui n'a point d'ancre pour le retenir, ne reste pas longtemps sans être emporté à la dérive. Aussi bien, au dire de saint Grégoire le Grand, la faute qui n'est pas tout de suite effacée par

[1] Cf. S. Alphons., *Theol. Moral.*, lib. VI, tract. 4, c. 1, dub. 2, quær. III, et *Homo Apostolicus*, tract. 16, n. 10.

la pénitence entraîne pas son propre poids à d'autres chutes; elle est ou péché, ou cause du péché, ou peine du péché, ou ces trois choses à la fois[1].

Ils sont donc souverainement à plaindre les infortunés qui passent de longues années, pour ne pas dire presque toute leur vie, en état de péché mortel, sans sacrements, sans confession, sans contrition! On essaie vainement de se parer des perfections morales, on prétend bien à tort qu'on reste honnête homme tout en se passant du surnaturel; non, il ne mérite pas le nom de vertueux, quiconque est infidèle à quelque prescription du Décalogue. Puisque l'observance intégrale des commandements suppose la justification, il faut appartenir par la grâce sanctifiante à l'âme de l'Église pour être honnête homme dans le sens complet que réclame ce noble titre.

[1] *Super Ezechiel*, lib. I, homil. XI, n. 21, *P. L.*, LXXVI, 915.

## II

**Nécessité de la grâce pour l'observation du premier commandement de la loi naturelle, l'amour de Dieu par-dessus toutes choses**

Nous avons établi deux principes fondamentaux : contre les pélagiens, l'incapacité morale pour l'homme d'observer tous les commandements sans l'assistance divine: contre Baïus et les jansénistes, la possibilité pour le pécheur et le païen de pratiquer certains points de la loi, honorer les parents, respecter la vie et la bourse du prochain, etc. Mais nos forces vont-elles bien loin et pouvons-nous sans la grâce accomplir le premier et le plus grand de tous les préceptes, qui est celui de l'amour? Il est clair d'abord qu'il ne s'agit point de la charité, essentiellement surnaturelle. Il va de soi aussi que l'homme dans l'état d'intégrité aurait pu aimer Dieu souverainement sans un secours extraordinaire : sa nature vierge se portant d'elle-même vers le parfait, ses facultés saines et vigoureuses eussent produit avec aisance et suavité les actes exquis. Il est certain encore que l'homme

même déchu peut avoir pour son Créateur un amour vague et inefficace, élans sincères, qui ne se traduisent point cependant par la pratique et qui ne vont pas jusqu'à faire en tout les volontés du Maître. Ce sentiment est un besoin du cœur et un hommage spontané de la nature à son Auteur. Si l'on a pu dire après Tertullien[1] que le cri d'une âme naturellement chrétienne est cette exclamation : Mon Dieu! on peut répéter avec autant de vérité que le premier mouvement d'une âme faite par Dieu et pour Dieu, son premier regard, est une aspiration vers son Créateur, un acte d'amour.

Il est admis également que l'amour parfait effectif, qui consiste dans l'observation intégrale de la loi divine, n'est point possible sans la grâce : c'est la thèse même que nous venons de démontrer.

Il s'agit donc de l'amour parfait *effectif*, qui est dans le cœur et la volonté : c'est une disposition intérieure de bienveillance et de complaisance, non point une simple velléité,

[1] « Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri : Deus Magnus, Deus bonus, et quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum, Deus videt, et Deo commendo, et Deus mihi reddet. O testimoninm animæ naturaliter christianæ! » *Apol.*, c. xvii, *P. L.*, I, 377. Cf. lib *De Testimonio animæ*. *P. L.*, I, 610-611.

non point un désir vague et conditionnel, mais un attachement si sincère que l'on préfère le Créateur à toutes choses, avec le ferme et absolu propos de lui plaire en tout et toujours et d'éviter comme le plus grand mal tout ce qui pourrait nous séparer de lui. Cet acte excellent peut-il être le produit de nos énergies naturelles? Les théologiens ici ne sont plus d'accord comme sur la question précédente : Scot, Durand, Cajetan, Molina, Mazella, Hurter adoptent l'opinion affirmative, et chacun expose sa théorie avec des nuances que nous ne pourrions guère signaler ici; Suarez, Bellarmin admettent bien un secours gratuit, mais d'ordre naturel; la plupart des thomistes requièrent une grâce surnaturelle et même la grâce sanctifiante.

Ce dernier sentiment sera le nôtre, parce qu'il est celui des grands docteurs de la grâce, saint Augustin et saint Thomas. « L'énormité du péché originel, dit l'évêque d'Hippone, a fait perdre à notre libre arbitre la puissance d'aimer Dieu[1]. » Il n'est point question ici de la charité divine, car notre libre arbitre avant la chute n'avait point en son pouvoir propre cet amour essentiellement surnaturel : ce

[1] « Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati graditate perdidimus. » *Epist.* 217 *ad Vitalem*, c. IV, *P. L.*, XXXIII, 983.

qu'il avait, et donc ce qu'il a perdu, ce sont les forces naturelles d'aimer Dieu par-dessus tout; par conséquent, tant que le péché originel n'est pas effacé par la justification, notre liberté reste impuissante.

Écoutons maintenant le témoignage de saint Thomas : « Dans l'état de nature intègre l'homme n'avait pas besoin du don de la grâce pour aimer Dieu naturellement par-dessus tout; il lui fallait cependant la motion divine pour passer en acte. Dans l'état de déchéance l'homme pour aimer Dieu a besoin de la grâce réparatrice qui guérit la nature[1]. » Or pour saint Thomas la grâce qui guérit, c'est la grâce sanctifiante : *Gratia habituali sanante naturam*[2].

On a répliqué que le Docteur angélique parle ici de l'amour efficace, c'est-à-dire de la pratique intégrale des commandements, laquelle requiert, en effet, le secours de la grâce médicinale. Vaine objection : saint Thomas examine dans l'article suivant cette question de l'amour effectif; donc, à moins d'imputer au prince des théologiens une répétition et une tautologie, il faut reconnaître que l'article 3 s'occupe uniquement de l'amour affectif.

[1] I^a II^ae, q. 109, a. 3.
[2] *Ibid.*, a. 8.

De bonnes raisons, d'ailleurs, nous font adopter cette doctrine. Nous avons déjà rappelé ce principe fondamental qu'une faculté malade et blessée n'arrivera jamais à l'acte parfait de la nature saine : le prétendre ce serait nier l'hypothèse même de la maladie. L'acte le plus noble d'une volonté généreuse, c'est l'amour de Dieu par-dessus tout. Comme dans l'ordre surnaturel il n'est rien de plus excellent que la charité, cette divine perfection qui est le résumé de la loi, le premier et le dernier mot de tous les commandements, *primum mandatum*[1], *finis præcepti est charitas*[2]; ainsi dans l'ordre naturel l'acte exquis, le suprême et sublime produit de notre cœur et de notre volonté, c'est l'amour de Dieu par-dessus toutes choses.

Qu'on n'objecte pas : l'œuvre achevée et parfaite, c'est l'observation de toute la loi. La pratique des commandements n'est pas un acte, mais une série d'actes, qui dérivent tous de l'amour divin : dans chacun des préceptes l'amour est renouvelé, dans toutes nos entreprises vertueuses l'amour est répété, en sorte qu'il les inspire toutes, qu'il les engendre toutes et qu'il leur assure à toutes leur efficacité et leur fécondité. Principe et terme de

[1] Matth., xxii, 38.
[2] *I Tim.*, i, 5.

toutes nos bonnes œuvres, il est donc lui-même le produit exquis et dernier de la faculté saine. Qu'on ne l'attende pas de l'homme déchu.

On peut même dire, avec saint Basile, que ce grand commandement, bien qu'il paraisse unique, contient en soi la vertu de tous les autres : *ejus vi et efficacia mandatum quodvis perfici ac comprehendi*[1]. Quiconque arrive à faire l'acte d'amour parfait dans l'ordre affectif doit avoir la volonté bien arrêtée d'observer toute la loi; avec le ferme propos très réel d'éviter toute faute grave. Or la sincérité d'un désir se mesure à la possibilité de l'exécution, et nos résolutions ne sont point véritables si l'objet est au-dessus de notre portée. Quand on a pris une décision bien nette, quand on a voulu ardemment, on peut passer et on passe quelquefois à la pratique. Si l'homme ne réalise jamais et ne peut même pas réaliser sans la grâce son intention de plaire toujours à Dieu et de ne jamais l'offenser, c'est une preuve que ce ferme propos n'existe pas sans la grâce. Oui, cet amour naturel même affectif, mais sincère et complet, est un don de Dieu.

On serait tout d'abord tenté de croire que

[1] *Regulæ fusius tractatæ, interrog.* II. *P. G.*, XXX, 1907.

ce secours gratuit pourrait être d'ordre naturel, comme l'objet du précepte lui-même, et ici encore plusieurs théologiens se contentent, avons-nous dit, de la grâce médicinale ; mais, si l'on tient compte des diverses considérations que nous avons fait valoir à propos des commandements, on reconnaîtra la nécessité de la grâce sanctifiante. En produisant l'acte d'amour souverain, l'âme s'est donnée tout entière à Dieu, elle l'a préféré à toutes choses, elle s'est engagée à tout souffrir plutôt que de se séparer de lui. Ces dispositions supposent qu'elle est désormais détachée de toute affection coupable et, par suite, entièrement tournée vers Dieu. En faut-il davantage pour la conversion et la justification ? Tout cela est incompatible avec le péché mortel. Quelle est, en effet, la condition d'une âme en état de péché ? Une orientation générale et permanente vers le bien corruptible, en sorte que la créature est préférée à Dieu. Quelle est la disposition de l'âme quand elle fait jaillir de sa volonté l'acte, même naturel, de l'amour parfait ? Une orientation définitive vers Dieu, en sorte que Dieu est préféré à toutes choses. Encore une fois, que veut-on de plus pour une conversion généreuse ?

Nous avons déjà expliqué comment, dans l'état présent de notre humanité, un lien indis-

soluble unit l'ordre naturel à l'ordre surnaturel et comment il répugne que l'homme soit converti dans l'un et pervers dans l'autre : dès lors, incompatibilité entre l'amour naturel parfait, qui préfère Dieu à toutes choses, et le péché mortel, par lequel l'homme préfère quelque chose à Dieu. Il faut nécessairement appartenir ou à la cité des justes, qui a pour devise : L'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même, ou à la cité des impies, qui écrit sur son étendard : L'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu[1]. Sans doute, nous devons reconnaître dans le pécheur des actes honnêtes, qui ne sont ni l'amour divin ni le péché, et c'est dans ce sens qu'il faut rejeter la théorie janséniste des deux cupidités dominantes; mais il n'y a pas de milieu entre cet *état* d'âme où Dieu est préféré à toutes choses et l'*état* où quelque chose est préféré à Dieu. L'homme qui a fait l'acte d'amour souverain n'est plus dans l'esclavage où la créature est

[1] « Fecerunt itaque civitates duas amores duo : terrenam scilicet *amor sui usque ad contemptum Dei*, cœlestem vero *amor Dei usque ad contemptum sui*. S. Augustinus, *De Civitate Dei*, lib. XIV, c. xxviii. *P. L.* XLI, 436. « Profecto ista est magna differentia qua civitas unde loquimur utraque discernitur : una scilicet civitas piorum hominum, altera impiorum, singula quæque cum angelis ad se pertinentibus, in quibus præcessit *hac amor Dei*, *hac amor sui*. » S. Augustinus, *De Civitate Dei*, lib. XIV, c. xiii, *P. L.*, XLI, 421.

préférée à son Créateur; il est donc entré dans le royaume des justes, il vit de la grâce sanctifiante.

Pour douter de cette conclusion, il faut n'avoir pas considéré l'éloignement, l'opposition, l'abîme qu'il y a entre le pécheur et le Bien suprême. L'homme coupable sent trop vivement qu'il ne convient pas à Dieu et que Dieu ne lui convient pas. De là cette crainte, cette terreur profonde qui le pousse à fuir et à se cacher devant son Juge, comme Adam après sa désobéissance : *Timui, et abscondi me.* A mesure que cet état se prolonge, l'effroi augmente et amène une sorte d'horreur invincible de Dieu. Et l'on croira que la volonté, sans corriger sa perversité générale, se rapprochera tout à coup du Créateur comme de l'objet le plus agréable et le plus désiré, par l'acte d'amour parfait? Non, non, cela n'est point admissible. Si la terreur a disparu, si Dieu est devenu si cher, c'est une preuve que l'*état* de l'âme est changé, que le péché mortel a été effacé par la justification.

Mais voici une grave objection qui semble renverser notre thèse. Lorsqu'un enfant né de parents infidèles et élevé loin de toute communication avec le christianisme arrive à l'âge de raison, il est dans l'obligation, et donc il a le pouvoir, de faire un acte d'amour envers

Dieu, son principe et sa fin dernière. Or, à ce premier moment de sa vie raisonnable, il n'a pas pu recevoir la grâce sanctifiante, car la justification d'après les thomistes suppose la foi explicite aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation, connaissance qui n'est encore ni acquise ni demandée. L'acte d'amour peut donc avoir lieu sans la grâce sanctifiante.

— Ce n'est point un instant physique qui est assigné à l'enfant pour l'accomplissement de ce devoir, mais une période plus ou moins longue, qui embrasse toute une série d'actes[1]. Le précepte de l'amour parfait n'oblige point au premier moment parce qu'il n'est point possible. L'amour se mesure à la connaissance, et, comme à l'origine l'enfant ne peut connaître Dieu que d'une manière vague, il ne lui est demandé qu'un amour implicite et général; et dans la résolution même qu'il forme de pratiquer le bien et d'éviter le mal, il choisit Dieu implicitement. Cet acte ne suffit pas pour le justifier, mais bien pour satisfaire au commandement fondamental qui oblige toute créature libre à prendre Dieu pour sa fin dernière. Le précepte est proportionné aux capacités du sujet : il est général

[1] Voir sur l'éveil progressif du sens moral un intéressant article du R. P. Hugueny, O. P., dans la *Revue Thomiste* de novembre 1905.

et vague quand l'intelligence ne peut avoir qu'une connaissance indéterminée, précis et défini. quand l'homme est devenu capable d'une connaissance claire et explicite. En vertu de ce premier choix encore obscur, l'enfant s'est orienté vers Dieu sans être tout à fait tourné vers lui; la Providence se doit à elle-même de lui ménager des grâces actuelles d'illumination et d'inspiration avec lesquelles il pourra produire des actes salutaires et se disposer ainsi à la justification. Si cette âme n'y met point obstacle, Dieu lui procurera la connaissance des mystères soit par une révélation intérieure, soit par le ministère des créatures, selon le procédé miséricordieux que nous avons exposé ailleurs[1]. Ce qui est certain, c'est que le précepte explicite de l'amour parfait n'obligera que lorsque la connaissance sera claire et explicite au même degré; et alors l'enfant sera capable de recevoir la justification.

La difficulté n'est donc pas si redoutable. Nous n'exigeons pas la grâce sanctifiante pour l'acte d'amour vague, général, qui suffit lors du premier éveil du sens moral; mais nous la croyons nécessaire pour l'amour explicite et souverain qui est demandé ensuite.

[1] Voir le chapitre quatrième : *Le Salut des païens.*

Cette réponse, d'ailleurs satisfaisante, s'impose dans la théorie qui requiert comme nécessité de moyen la croyance aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation. La solution devient plus facile si l'on admet l'opinion moderne qu'il suffit de la foi en un seul Dieu, principe et fin dernière. Cette connaissance est possible au moment définitif où le sens moral est complètement éveillé. La question de Dieu se pose alors à l'intelligence et à la volonté de l'enfant; il est capable d'actes rationnels et libres, ses facultés sont en pleine éclosion, il a jugé, il a vu: les grâces actuelles d'illumination et d'inspiration s'ajoutent à ses ressources naturelles : il est capable de choisir Dieu. Au moment donc où il fera l'acte d'amour parfait, la grâce sanctifiante l'aura déjà justifié[1].

Notre preuve reste debout tout entière : l'amour naturel parfait, qui inclut le ferme et absolu propos de ne jamais offenser Dieu, qui préfère Dieu à toutes choses, est incompatible avec le péché mortel, qui préfère quelque chose à Dieu ; donc quiconque a produit cet acte est déjà sanctifié par la grâce habituelle.

De cette impuissance générale de l'homme

[1] Cf. R. P. Hugueny, O. P., *Revue Thomiste*, janvier 1906, pp. 655 et suiv.

pour le bien se dégage une conclusion très importante, à méditer longuement par tous ceux qui travaillent au relèvement de la société. Certes, elle mérite des éloges, la vaillante jeunesse qui, pour mieux aller au peuple, fait appel à toutes les ressources de la civilisation et à toutes les aspirations de l'âme moderne; mais qu'on se garde bien d'oublier que la restauration de l'humanité ne se fera, comme l'a rappelé éloquemment S. S. Pie X, que par Notre-Seigneur Jésus-Christ : *Instaurare omnia in Christo*[1]. Puisque notre nature ne peut être guérie que par la grâce surnaturelle, la vie pour les sociétés et pour les individus ne viendra que du Rédempteur. Le salut n'est point d'ici-bas; le salut, c'est une réalité à la fois divine et humaine, que nous aimons, que nous adorons, dont le nom est un miel à nos lèvres, une mélodie pour nos oreilles, un tressaillement pour nos cœurs[2] : le salut s'appelle : *Jésus!*

La science moderne a beau se glorifier, les sages ont beau s'interroger, s'assembler, tenir des congrès : les peuples continueront à frémir, et l'humanité précipitera sa marche vers la

[1] L. Encyclic. *E supremi apostolatus cathedra*, 4 octob. 1903.

[2] « Jesus mel in ore, in aure melos, in corde jubilus. » S. Bernardus, *Sermo* 15 *super Cantica.*

mort tant qu'on n'aura pas trouvé *Jésus*. Notre espoir, notre délivrance, notre vie est dans la grâce qu'il nous a méritée : *Gratia Dei per Jesum Christum*[1]. Le salut, répète Pie X, n'est pas ailleurs que dans le Christ : *car il n'est pas sous le ciel d'autre nom qui ait été donné aux hommes, dans lequel nous devions être sauvés*[2]. Il est donc nécessaire de revenir à lui, de se prosterner à ses pieds, de recueillir de sa bouche divine les paroles de la vie éternelle ; car seul il peut enseigner le chemin capable de nous ramener au salut, seul il peut enseigner le vrai, seul rappeler à la vie, lui qui a dit de lui-même : Je suis la Voie et la Vérité et la Vie[3]. — « On a tenté à nouveau de traiter les affaires du monde en dehors du Christ ; on a commencé à bâtir en rejetant la pierre angulaire. Pierre le reprochait à ceux qui crucifièrent Jésus. Et voici qu'une seconde fois la masse de l'édifice s'écroule en brisant la tête des constructeurs. Jésus reste malgré tout la pierre angulaire de la société humaine, et de nouveau se justifie la maxime : Il n'est de salut qu'en lui[4]. »

[1] *Rom.*, VII, 25.
[2] *Act.*, IV, 11-12.
[3] JOAN., XIV, 6.
[4] Encyclique *Jucunda sane*, du 12 mars 1904, à propos de la fête de saint Grégoire le Grand.

## III

### Nécessité de la grâce sanctifiante pour les œuvres méritoires

Il est manifeste qu'il faut appartenir à l'âme de l'Église pour faire l'œuvre méritoire. Deux écueils ici à éviter : l'hérésie de Pélage, que l'homme peut, sans aucun secours de Dieu, obtenir la vie éternelle ; l'erreur de Baïus, que l'état de grâce n'est point requis pour le mérite, qu'il suffit de l'obéissance à la loi divine. L'une et l'autre contredisent l'Écriture et la Tradition. Mériter, c'est porter des fruits dans l'ordre surnaturel. Or, le Maître nous l'a dit, de même que le sarment n'est fécond qu'à la condition de rester uni à la vigne, ainsi le chrétien ne fructifiera que s'il demeure habituellement dans le Christ : *Sic nec vos nisi in me manseritis*[1]. C'est la grâce sanctifiante qui nous fait habiter dans le Seigneur : c'est elle donc qui confère à nos œuvres la valeur méritoire. Sans elle nul ne sera couronné.

Saint Paul a proclamé la nécessité et l'ex-

[1] Joan., xv, 4.

cellence de la charité et, par conséquent, de la grâce habituelle dont elle est inséparable, dans une page célèbre, la plus éloquente peut-être et la plus sublime qui existe dans aucune langue et qui se résume ainsi : « Sans la charité je ne suis rien, tout ne me sert de rien, et avec elle je puis tout[1]. »

Le second concile d'Orange définit : « La récompense est due aux bonnes œuvres si elles ont lieu, mais la grâce, qui n'est pas due, précède pour qu'elles aient lieu[2]. »

Les Pères de Trente achevèrent de préciser : cette grâce, qui précède l'œuvre méritoire, c'est la justification : « Une fois que les hommes sont *justifiés*, il faut leur proposer les paroles de l'Apôtre, promettant aux œuvres méritoires la couronne de justice. Comme la tête influe sur les membres et la vigne sur les rejetons, le Christ communique aux *justes* la vertu qui précède toujours leurs bonnes œuvres, les accompagne et les suit, et sans laquelle ces actes ne pourraient être ni agréables à Dieu ni méritoires[3]. » C'est dire assez clairement que le mérite n'appartient qu'à l'homme justifié. « Si quelqu'un, ajoute le concile, soutient que les œuvres de

[1] *I Cor.*, XIII.
[2] Can. 18.
[3] Sess. VI, c. XVI.

l'homme *justifié* ne méritent pas véritablement l'augmentation de la grâce, la vie éternelle, etc., qu'il soit anathème[1]. » Par contre, pouvons-nous conclure, les actions de l'homme pécheur ne sont point méritoires.

L'Église a manifesté encore sa pensée, en condamnant les propositions suivantes de Baïus : « Comme l'œuvre mauvaise est de sa nature méritoire de la mort éternelle, l'œuvre bonne est de sa nature méritoire de la vie éternelle; les bonnes œuvres des enfants adoptifs tirent leur mérite non pas de ce qu'elles sont faites par l'Esprit d'adoption qui habite dans leur cœur, mais de ce qu'elles sont conformes à la loi; la raison du mérite ne vient pas de ce que ceux qui agissent bien possèdent la grâce et jouissent de l'habitation du Saint-Esprit, mais uniquement de ce qu'ils obéissent à la loi divine[2]. »

Le mérite vrai, de condignité, exige une certaine égalité entre l'œuvre et son paiement, de sorte que tous les deux se mesurent et se correspondent. La récompense étant la gloire, l'œuvre ne lui est proportionnée que si elle procède d'un principe divin comme elle et qui soit déjà la racine, le germe de la vie éternelle. Cette semence féconde de la gloire,

[1] Sess. VI, can. 32.
[2] Cf. Denzinger, 1002, 1013, 1015.

c'est la grâce habituelle : sans elle donc point de proportion entre nos œuvres et leur couronne, point de mérite véritable.

Il faut, d'ailleurs, outre la valeur des actions, considérer la dignité de la personne, car l'œuvre ne sera acceptée du Juge que si le sujet lui est agréable et digne de lui.

Qu'est-ce qui peut nous rendre dignes du suprême Rémunérateur, sinon cette qualité sanctifiante qui est une participation de son être, une communication de sa vie intime, et qui nous élève, en quelque sorte, à son niveau? Enfin, puisque la récompense est l'héritage même de Dieu, la personne capable de mériter est celle qui a le droit d'hériter de Dieu, c'est-à-dire, celle qui est son enfant; car c'est le fils qui est héritier de droit : *Si filii et hæredes*[1]. Seule, la grâce peut nous infuser cette filiation ineffable, faire de nous des dieux et nous permettre de porter cette particule de la plus sublime noblesse : « De Dieu, *Genus sumus* Dei[2]. » Elle est donc le principe premier et indispensable de tout mérite : une vie qu'elle n'a point fécondée est perdue pour le ciel!...

Mais, une fois que nous sommes justifiés, il s'établit une sorte d'égalité entre nos

[1] *Rom.*, VIII, 17.
[2] *Act.*, XVII, 28-29.

œuvres et leur récompense, entre leur principe et leur terme. La récompense est intrinsèquement surnaturelle, nos actes le sont aussi, car ils procèdent à la fois d'une forme divine et d'un moteur divin. La forme, la qualité dont ils sortent, c'est la grâce sanctifiante, germe et commencement de la gloire, participation réelle, physique, permanente, de l'être et de la vie de Dieu, par conséquent intrinsèquement divine. Le moteur, c'est l'Esprit-Saint : s'il demeure avec nous, son habitation n'est pas oisive, il nous donne l'opération des enfants adoptifs et nous communique des mouvements dignes de lui; l'impulsion, l'élan imprimés par un agent si efficace, sont assez vigoureux pour faire monter nos œuvres jusqu'à la hauteur de Dieu. Leur fin est la vie éternelle; mais le principe, la grâce, est partie aussi de l'éternité, où elle doit retourner par un mystérieux rejaillissement : *Fons aquæ salientis in vitam æternam*[1]. Il y a donc bien proportion réelle entre les deux, et nous avons ainsi les conditions du mérite véritable, tel que le proclame le concile de Trente : Vere *mereri*[2].

La touche du céleste moteur nous est prêtée non seulement pour le terme suprême, mais

[1] Joan., iv, 14.
[2] Sess. VI, can. 32.

pour toute la marche et tout le progrès du mouvement : le terme, c'est la gloire ; la marche et le progrès, c'est l'augmentation de la grâce. C'est dire que le mérite donne droit et à la gloire et à l'accroissement de la gloire pour la patrie, et à la grâce et à l'augmentation de la grâce même ici-bas[1]. Aussi bien le concile de Trente a-t-il défini que le mérite de l'homme juste s'étend à tout cela : « L'augmentation de la grâce, la vie éternelle, la possession de cette félicité si l'on meurt dans l'amitié divine, enfin, l'augmentation de la gloire[2]. »

La grâce sanctifiante, âme de l'Église, s'épanouit en une foule d'habitudes infuses, comme notre âme agit par ses facultés ; et, de même que la volonté est la puissance maîtresse qui commande à toutes les autres, la charité est la reine qui impose ses ordres à toutes les vertus ; elle est aussi l'organe de vie par lequel la grâce fait arriver le mérite aux divers actes, comme le cœur lance le sang dans toutes les parties de notre corps. Sans doute, il n'y a pas que les actes de la charité qui soient méritoires, elle n'est pas la seule que Dieu couronne ; d'autres vertus aussi ont droit à la récompense ; mais c'est elle qui les

[1] Cf. Ia IIae, q. 114, a. 8.
[2] Sess. VI, can. 32.

dirige, qui les informe, qui leur donne d'être agréables à Dieu[1]. L'Écriture signale avant tout le motif de la charité dans les œuvres que le Seigneur bénit : c'est parce qu'elles sont faites par amour, au nom de Jésus, pour la gloire de Dieu : *In nomine meo, quia Christi estis... ; omnia in gloriam Dei facite*[2]. Saint Paul déclare que les actes même exquis de la foi la plus convaincue, transporter les montagnes, souffrir les tortures du bûcher, n'ont de valeur pour la vie éternelle que s'ils sont inspirés par la charité[3].

Nos œuvres, en effet, pour être méritoires, doivent être dignes de Dieu, se rapporter à notre fin dernière ; or, c'est la charité qui les oriente vers cette destinée. Parce qu'elle est la vertu souveraine, elle gouverne toutes les vertus ; parce qu'elle a pour objet la fin universelle, elle doit commander aux fins particulières, diriger toutes les habitudes avec leurs actes vers le terme unique et suprême. Comme aucun moyen n'est mis en œuvre que par le désir de la fin dernière, aucune œuvre ne monte efficacement à Dieu que par la charité[4].

[1] Cf. Conc. Trid., sess. VI, c. x et xvi, et propos. 55 et 56 damn. in Quesnel.
[2] Marc, ix, 40; *I Cor.*, xi ; *Coloss.*, iii, 17
[3] *I Cor.*, xiii, 1-3.
[4] Cf. S. Thom., Iª IIªᵉ, q. 114, a. 4.

L'influence habituelle est insuffisante, car personne n'opère, dit saint Thomas[1], tant que ses énergies restent à l'état habituel : il faut au moins une influence virtuelle, un ébranlement efficace qui se continue après même que l'ordre a cessé. En pratique, cette impression se produira toujours dans ceux qui vivent en état de grâce. La charité, qui est essentiellement agissante, qui a besoin de passer aux actes, ne peut manquer de renouveler fréquemment son impulsion et, de la sorte, son empire s'étendra sur toute notre vie : nos actions seront saisies par cet élan général, emportées dans ce courant surnaturel, il n'y aura plus d'acte indifférent; toutes les œuvres qui ne sont point des fautes deviendront méritoires, iront droit à Dieu et auront pour mesure l'éternité[2].

[1] II *Sent.*, dist. 40, q. 1, a. 5, *ad*, 6.

[2] Cf. Qq. *Dispp. de malo*, a. 5, *ad* 7; et II dist. 40, q. 1, a. 5. Nous avons exposé cette doctrine dans *la Mère de Grâce*, pp. 112-116, 130-131.

## IV

### Nécessité des grâces actuelles ajoutées à la grâce sanctifiante

Après avoir montré qu'il faut appartenir à l'âme de l'Église, par la grâce et la charité, pour faire le bien, l'œuvre honnête ou l'œuvre méritoire, il nous reste à expliquer comment cette âme a besoin d'être excitée, actionnée d'en haut pour agir efficacement.

Une fois que l'homme est régénéré, renouvelé foncièrement par la justification, que toutes ses facultés sont assainies, élevées ou fortifiées par les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, il est assuré du secours surnaturel, il recevra les grâces suffisantes. C'est un dogme catholique que le chrétien justifié possède tout ce qu'il faut pour rester fidèle à la loi de Dieu et que l'observation des préceptes n'est pas au-dessus de ses forces. Le concile de Trente frappe d'anathème quiconque ose soutenir que les commandements ne sont point possibles à l'homme justifié[1]; et

[1] Sess. VI, can. 18.

le Saint-Siège, à plusieurs reprises, condamna comme hérétique cette proposition de Jansénius : « Certains commandements de Dieu sont impossibles aux hommes justes, malgré leur bonne volonté et leurs efforts : il leur manque la grâce qui les rendrait possibles[1]. »

En déclarant que le secours divin ne fera pas défaut aux justes, l'Église donne à entendre qu'il est nécessaire. La grâce habituelle est comme statique; nous allons voir qu'il faut une motion nouvelle pour chacune de nos actions surnaturelles, et surtout quand il s'agit de résister aux tentations, un don spécial pour persévérer, un privilège insigne pour éviter tout péché véniel.

La plupart des théologiens ont reconnu la nécessité d'une grâce actuelle même dans les justes pour toutes et chacune des œuvres salutaires et méritoires. N'est-ce pas ce que Notre-Seigneur a voulu signifier dans l'allégorie si expressive de la vigne et des sarments[2] ? C'est trop peu pour les branches de rester attachées au cep, elles ont besoin, pour leur développement normal, de recevoir de la vigne une sève toujours renaissante.

Ainsi de nous : c'est beaucoup, sans doute, de vivre habituellement avec le Christ par la

[1] Propos. I Jansenii.
[2] Joan., xv, 4, 5.

grâce sanctifiante, ce n'est point assez pour porter des fruits qui demeurent, il faut puiser sans cesse en Notre-Seigneur l'énergie, la sève, le mouvement. Donc, nécessité de la grâce actuelle.

Selon le langage de saint Paul, Dieu opère en nous le vouloir et le faire, c'est-à-dire qu'il intervient par une touche spéciale chaque fois que nous avons à agir, soit pour la résolution de notre volonté, soit pour le désir efficace, soit pour l'exécution définitive : *velle et perficere*[1].

La Tradition catholique a eu à parler souvent sur ce sujet. Le pape Innocent Ier, écrivant aux évêques du concile de Carthage, confesse avec eux que nous ne pouvons rien faire sans une assistance divine quotidiennement renouvelée : *Adjutorio quotidiano nos egere negare non possumus ;* cette aide est nécessaire à tous, même aux justes, qui ont, comme David, à implorer le Seigneur[2]. Le pape Zozime est encore plus explicite : « Il nous faut le secours et la protection de Dieu pour chacun de nos actes, chacune de nos pensées, chacun de nos mouvements. » Ce texte ne s'applique pas uniquement à l'homme déchu, il ne vise pas non plus spécialement la persé-

[1] *Philipp.*, II, 13.
[2] *P. L.*, XX, 585-586.

vérance finale, il est absolu et universel pour *tous* les actes et pour *toujours. Quod ergo tempus intervenit quo ejus non egeamus auxilio?* In omnibus *igitur* actibus, causis, cogitationibus, motibus *adjutor et protector orandus est*[1]. Le second concile d'Orange codifie cet enseignement en un canon célèbre: « Chaque fois que nous faisons le bien, Dieu est en nous et avec nous pour nous le faire faire. » Ce n'est pas une fois pour toutes, en nous infusant la grâce sanctifiante, ce n'est pas seulement pour l'œuvre exquise de la persévérance que Dieu intervient, c'est pour tout acte, toujours, chaque fois : Quoties *bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur*[2]. Le concile de Trente[3] requiert aussi dans les justes, *in ipsos justificatos*, une influence qui dérive du Christ, comme le fluide nourricier va du cep au sarment, par conséquent, une grâce actuelle: elle précède, accompagne, suit toutes nos œuvres, et sans elle nos actes ne peuvent être méritoires.

[1] *Epist. Tractatoria, P. L.*, XX, 693.
[2] Can. 9.
[3] Sess. VI, c. xvi. « Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites, *in ipsos justificatos* jugiter virtutem influat, *quæ virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur.* »

Il est question, dans ce texte, d'un secours qui est sans cesse renouvelé (*jugiter influit*), comme la sève qui s'élabore constamment; d'une vertu qui est la cause immédiate de nos œuvres, puisqu'elle les prévient et les accompagne. Ces expressions ne conviennent pas à la grâce sanctifiante: celle-ci n'est pas continuellement renouvelée, car elle est une qualité permanente; elle n'a pas à prévenir, accompagner et suivre nos actes, car elle est un principe foncier qui n'agit point par lui-même. C'est donc bien la nécessité de la grâce actuelle qui est affirmée par le concile.

La métaphysique ajoute ses preuves très solides aux arguments d'autorité. Dans l'ordre naturel, les puissances même perfectionnées et développées par leurs habitudes ne sont jamais capables de se mouvoir, d'agir toutes seules : elles doivent, pour chacune de leurs opérations, attendre l'influence physique, l'ébranlement immédiat du premier Moteur; sans cette impulsion du Créateur, stérilité et immobilité perpétuelle de la créature. Ainsi dans l'ordre surnaturel : nos facultés, avec toutes leurs richesses, tous leurs ornements, toute leur ampleur, ne pourront jamais se donner cette perfection plénière qui ne saurait éclore qu'au souffle de Dieu, l'acte, ce

terme suprême, dernier, au-dessus de toutes les capacités créées; il leur faut la motion de l'Agent infini, et, cette touche, nous l'appelons une grâce actuelle.

Cette doctrine devient encore plus certaine quand il s'agit de la résistance permanente aux tentations. Outre la grâce sanctifiante, qui nous fixe habituellement dans le bien, un secours immédiat doit intervenir chaque fois, pour nous assurer le succès à l'heure du combat. « Personne, déclare le pape Célestin Ier, même parmi ceux qui sont régénérés par la grâce du baptême, personne n'est capable de surmonter les embûches du démon et de vaincre les concupiscences de la chair sans l'assistance quotidienne de notre Dieu. Oui, ce remède de chaque jour nous est indispensable; et, de même que nous pouvons triompher avec un tel secours, ainsi notre défaite est-elle inévitable s'il vient à nous manquer[1]. » Le concile de Trente nous avertit que, même après la justification, nous pouvons tomber et que nous devons toujours craindre; dans la lutte avec la chair, le monde et Satan, nous n'obtiendrons la victoire que par la grâce de Dieu[2].

Si quelqu'un, en effet, est jeté au milieu de

[1] Cf. Denzinger, 132.
[2] Sess. VI, c. XIII.

périls qui l'enveloppent tout entier, si les assauts lui viennent de tous les côtés à la fois, s'il ne peut jamais compter sur une trêve durable, il ne réussira point, sans une assistance spéciale, à se préserver intact.

Il peut bien faire face à l'un des adversaires, parer quelques-uns des coups, mais tenir tête à tant d'ennemis, repousser tous les traits qui pleuvent sur lui de toutes parts, cela ne lui est point possible, tant qu'il n'est pas aidé par un ami courageux et puissant. Tel est bien le cas de l'homme même justifié, dans la condition présente du genre humain. Le combat est de chaque instant, les ennemis sont innombrables et perfides. Nous portons en nous un adversaire que nous chérissons à l'excès et qui est souvent un traître, cette chair, dont les convoitises sont l'amorce du péché. Puis, il y a le monde avec ses séductions, ces grandes concupiscences qui gouvernent la pauvre humanité : c'est une sorte de tentation universelle, c'est le gigantesque filet que saint Antoine vit étendu sur la terre et dans lequel tombaient les imprévoyants mortels. Nous n'avons pas que ces combats à soutenir : la chair et le sang vaincus, il nous reste à lutter contre les principautés et les puissances, qui ont établi leur séjour dans les airs et sèment de là sur les hommes

les calamités et les tempêtes : *Adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus*[1]. Le rôle des mauvais esprits est considérable dans l'histoire des crimes de l'humanité; bien qu'ils ne soient pas la cause directe de tous les péchés, ils travaillent sans cesse à nous nuire : leur vrai nom est celui de tentateurs et leur office est de tenter : *Dicitur proprium officium ejus tentare*[2]. Il nous faut bien le secours d'un plus fort, l'aide de l'Ami et du Père : donc, encore une fois, nécessité de la grâce actuelle.

Ces raisons serviront à nous faire comprendre un autre point de la doctrine catholique, à savoir que la persévérance finale est un don spécial et insigne.

Pélage attribuait la persévérance aux seules forces de l'homme; les semi-pélagiens exigeaient bien le surnaturel, mais non pas une intervention nouvelle ajoutée à la grâce sanctifiante, en sorte que la persévérance finale est accordée à tous ceux qui ont reçu la justification.

Il est de foi que c'est un don distinct de la grâce habituelle : « Même après la régénération spirituelle, dit le pape saint Célestin Ier

[1] *Eph.*, VI, 12.
[2] S. THOMAS, I., P., q. 114, a. 2.

aux évêques des Gaules, même après cette rénovation qui nous est donnée dans le baptême, personne ne peut obtenir la persévérance que par un secours divin quotidiennement renouvelé[1]. » — « Même ceux qui sont régénérés, même les saints, ajoute le second concile d'Orange, doivent implorer sans cesse l'aide de Dieu, afin qu'ils puissent arriver à une fin heureuse et persévérer dans le bien[2]. »

Le concile de Trente appelle la persévérance le don excellent, *magnum illud donum*, et il frappe d'anathème quiconque soutiendra que l'homme justifié peut, *sans un secours spécial de Dieu*, persévérer dans la justice une fois reçue, ou bien que cela lui est impossible avec un tel secours[3].

Notre-Seigneur lui-même a prié pour la persévérance de ses Apôtres déjà sanctifiés: *Pater sancte, serva eos*; l'Église demande fréquemment dans sa liturgie la persévérance pour ses enfants, *perseverantem in tua voluntate famulatum*, etc. Il serait vain de solliciter avec tant d'insistance une faveur que nous avons déjà ou qui sera ménagée à tous. Voilà donc un point défini : la persévérance

[1] Denzinger, n. 132.
[2] Can. 10, Denzinger, 183.
[3] Sess. VI, can. 16 et can. 22. Voir aussi c. xvi.

est un don distinct de la grâce habituelle que possède déjà le juste, et elle n'est pas infailliblement accordée à tous ceux qui ont été sanctifiés.

Est-ce tout? Certains théologiens, comme Duval et Véga, déclarent qu'aucune grâce particulière n'est requise lorsqu'il s'agit de la persévérance pour peu de temps et qui n'offre point de difficulté grave. Mais c'est une doctrine commune, incontestable, qu'il faut, dans tous les cas, une faveur spéciale, un don insigne. Telle est l'explication obvie du concile de Trente. Les Pères affirment de la façon la plus universelle que le bonheur de persévérer suppose une grâce singulière, *speciali gratia*, un bienfait très grand, qu'elle est le don par excellence, *magnum illud donum*.

Persévérer, c'est unir l'état de grâce avec la mort; celui-là seul donc peut assurer ce succès définitif, qui est le maître souverain et de la mort et de la grâce, notre Dieu Créateur et Rédempteur. Nous ne pouvons pas obtenir par nos œuvres que notre trépas arrive exactement à l'époque où nous jouirons de l'amitié divine : tout cela dépasse la portée de nos mérites. Oui, tout cela relève du Seigneur miséricordieux, qui ne nous frappe pas au hasard, comme on coupe le bois de chauf-

fage, mais qui observe les saisons, selon le langage d'un vieil auteur, c'est-à-dire qui ordonne les événements et les circonstances pour que nous soyons prêts.

Dans les adultes, la persévérance requiert une grâce efficace qui couronne toute la série des bienfaits surnaturels. Toute grâce efficace est déjà d'un prix inestimable, car elle nous fait sortir de l'état purement statique, nous donne la grande réalité qui est l'opération; la faveur exquise entre toutes, le don par antonomase, sera la suprême grâce efficace. La persévérance est bien cela: grâce efficace par excellence, par antonomase, puisqu'elle consomme l'état de voie et nous fait toucher infailliblement au terme.

Dans les enfants aussi c'est un don spécial qui fait unir la grâce et la mort, une disposition singulière de Dieu qui arrange la destinée de telle sorte que l'âme soit régénérée et qu'elle quitte ce monde avant d'avoir connu la souillure : *Raptus est ne malitia mutaret intellectum*[1]. « C'est un don de Dieu que de mourir jeune et sans tache. La raison ne nous le dit pas, mais la foi nous le persuade[2]. » Que d'enfants offrent à Dieu des remerciements éternels pour avoir été ainsi enlevés,

[1] *Sap.*, IV, 11.
[2] P. LACORDAIRE, 66e lettre à des jeunes gens.

ni trop tôt ni trop tard, au moment opportun pour le salut!

Pour tous, en un mot, enfants ou adultes, la persévérance est l'effet de la prédestination : infailliblement liée avec la béatitude suprême, elle est donnée en vertu de l'intention efficace de cette gloire qui est la raison de toute notre destinée. Les autres grâces sont l'effet de la providence ordinaire, et elles sont distribuées à la foule; celle-ci procède d'une providence toute spéciale, et elle est réservée aux bien-aimés, aux choisis, aux élus.

Elle suppose donc, du côté de Dieu, un amour de préférence, qui orientera toutes choses, même les infortunes, et peut-être aussi les chutes du prédestiné, vers le salut final. Dans l'homme elle implique une foule de bienfaits surnaturels, et elle consiste essentiellement dans une dernière grâce efficace qui couronne la vie par un acte de charité et appelle infailliblement la gloire. Dans les enfants qui n'ont pas eu l'usage de la raison elle n'est point une grâce actuelle, mais elle indique une providence spéciale qui ordonne toutes choses pour que la mort soit unie avec l'état de justice.

Puisque la persévérance est l'effet propre de la prédestination, il est manifeste qu'elle échappe comme celle-ci à la sphère du mérite;

mais, d'autre part, elle tombe sous le domaine de l'impétration, car elle est promise à tous ceux qui la demandent, avec les dispositions voulues, au nom de Notre-Seigneur.

Concluons donc avec saint Bernard : « La persévérance est la fille unique du Souverain Roi, la fin des vertus et leur couronnement, le résumé de tous les biens, la vertu sans laquelle personne ne verra Dieu[1]. Sans elle ni le combattant n'obtiendra la victoire, ni le vainqueur ne possédera la palme. Elle est la sœur de la patience, la fille de la constance, l'amie de la paix, le nœud des amitiés, le lien de la concorde, le rempart de la sainteté[2]. C'est à elle qu'est rendue l'éternité, et c'est elle seule qui rend l'homme à l'éternité[3]. »

La persévérance est accordée à un grand nombre, mais le privilège dont nous n'avons qu'un exemple certain, dans la Mère de Dieu, c'est l'exemption de tout péché véniel durant une vie entière. Les hommes tombent tous dans des fautes nombreuses[4], répètent tristement les échos successifs de la

[1] S. Bernard, *Serm. De Diversis*, XLI, *P.L.*, CLXXXIII, 658.
[2] Idem, *Epist.* 129 (al. 352), *P. L.*, CLXXXII, 283-284.
[3] Idem, lib. V, *De Consider.*, c. XIV, n. 31, *P. L.*, CLXXXII, 806.
[4] Jac., III, 2.

révélation. « Prétendre que nous n'avons aucun péché, c'est nous séduire nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous[1]. » « Si quelqu'un, déclare le deuxième concile de Milève, si quelqu'un soutient que ces paroles de saint Jean ne sont qu'une simple formule d'humilité chrétienne sans exprimer la réalité, qu'il soit anathème[2]. » « Anathème, redit le concile de Trente, à quiconque prétend que l'homme justifié peut, durant sa vie entière, éviter tous les péchés véniels, sans un privilège spécial, comme l'Église le croit de la Vierge Marie[3]. »

Tous les termes de cette définition ont leur importance. Le concile parle d'une manière universelle pour tous les hommes même justifiés; de tous les péchés véniels pris dans leur ensemble, délibérés ou indélibérés, sans nier qu'on puisse échapper à certaines catégories de fautes légères; pendant toute une vie, *in tota vita*, ce qui doit s'entendre d'une période assez longue et laisser supposer que l'on peut pour une courte durée se préserver de toute souillure; sans un privilège spécial, c'est-à-dire distinct et des grâces ordinaires accordées à tous les justes, et des secours par-

[1] I Joan., I, 8,
[2] Can. 6, Denzinger, 106.
[3] Can. 23.

ticuliers ménagés au commun des élus, et même des faveurs faites aux héros de la sainteté.

Deux conditions, en effet, sont requises pour rendre l'homme absolument impeccable. D'abord une droite et continuelle contemplation de Dieu ou des choses divines, de telle manière que le Seigneur soit la règle et la fin de tous nos actes ; ensuite une grâce tellement puissante qu'elle maintienne les forces inférieures et les appétits sensibles sous l'empire de la volonté, et qu'elle écarte d'avance tout mouvement contraire à la saine raison[1]. Ces deux conditions ne se réalisent point pour les mortels. Il n'est point possible que notre regard reste toujours fixé sur Dieu, et que notre contemplation ne soit jamais interrompue : les nécessités et les multiples occupations de la vie absorbent ou divisent les efforts de notre esprit, les distractions sont inévitables et nous n'arriverons pas à nous tenir tellement sur nos gardes que notre jugement pratique soit toujours infaillible. D'autre part, la concupiscence qui habite en nous ne se laisse pas mener à notre guise; malgré la résistance que lui oppose la grâce du baptême, nous ne sommes pas infaillible-

[1] Cf. Qq. *Dispp. de Veritate*, q. 24, a. 9.

ment protégés contre ses perfides amorces; notre vigilance peut bien déjouer l'une ou l'autre de ses attaques, mais, se promettre l'immunité totale, se soustraire à toutes les surprises : voilà qui dépasse nos ressources. Pour être à l'abri de tout péché, il faudrait que le foyer maudit fût supprimé ou éteint.

Tel est le privilège insigne de Marie, selon l'expression du concile de Trente ; *Ex speciali privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia.* La première condition de l'impeccabilité est assurée à la Mère de Dieu par la science infuse, les dons de sagesse et de conseil, qui lui ont permis de penser constamment au Seigneur, d'avoir l'usage continuel de la raison et du libre arbitre même pendant le sommeil, de sorte que la trame de ses mérites n'a jamais été interrompue un seul instant.

La seconde condition lui est garantie par l'Immaculée Conception, qui a supprimé, anéanti le règne de la concupiscence; par le don d'intégrité, qui a soumis toutes les facultés inférieures à l'obéissance de l'esprit; et ainsi jamais un mouvement désordonné n'a pu se produire dans cette nature vierge[1].

Le péché originel ayant allumé dans toutes

[1] Cf. *la Mère de grâce*, pp. 112-124, 180-193.

les autres créatures humaines ce foyer qui n'est jamais entièrement éteint, rien ne nous autorise à exempter même les grands saints de la règle commune, à ce point qu'ils aient, durant une longue vie, échappé à toute faute même indélibérée[1].

Ce que nous pouvons légitimement admettre, c'est que quelques-uns ont été préservés de tout manquement contre une vertu particulière : c'est ainsi que saint Thomas, au dire de la liturgie[2], n'a jamais senti l'aiguillon de l'orgueil ; ou bien, pendant une époque déterminée, surtout pour la dernière période qui a consommé leur perfection et a été comme la préparation immédiate à la gloire.

Nous connaissons maintenant, d'une manière complète, la nécessité d'appartenir à l'âme de l'Église. Il faut d'abord y entrer par la foi, y habiter ensuite par la grâce sanctifiante, enfin, accomplir les opérations surnaturelles : ce qui se fait par des grâces actuelles

[1] Cf. S. Augustin, *De peccatorum meritis et remissione*, lib. II, cc. XII-XIV, *P. L.*, XLIV, 161-164.

[2] O munus Dei gratiæ,
Vincens quodvis miraculum,
Pestiferæ superbiæ
Nunquam persensit stimulum.
*Breviar. Ord. Præd.*, Fest. S. Thom., II Noct., 1 ant.

ajoutées aux bienfaits permanents de la justification et des habitudes infuses, vertus et dons. La touche de l'Esprit-Saint met en exercice toutes ces facultés divines et achève de nous pousser aux œuvres héroïques de la sainteté. C'est alors la vraie vie : Dieu agit avec nous, le divin Paraclet devient, pour ainsi dire, notre cœur, le principe de nos opérations. Unis avec le Saint-Esprit, nous adhérerons aussi à la Tête, le Christ Jésus ; et, si nous subissons la salutaire influence de ce Chef immortel, nous serons pleinement dans le corps même de l'Église.

DEUXIÈME PARTIE

# L'appartenance au corps de l'Église

# CHAPITRE PREMIER

## CE QU'EST LE CORPS DE L'ÉGLISE

Semblable au Christ, dont elle est l'épouse, l'Église est composée d'un élément intérieur, spirituel et divin, qui est la vie, l'âme, et d'un élément extérieur et sensible, qui manifeste la vie, comme dans notre nature l'esprit se révèle par le corps. Ce n'est pas une chair inerte que nous apercevons en l'homme, mais le vivant tout entier avec ses opérations. Nous admirons l'âme humaine avec ses facultés sensitives, qui préparent la matière de la connaissance, avec son intelligence, qui reflète la splendeur du vrai, avec sa volonté, qui traduit la splendeur du bien ; mais sans le corps tout cela resterait voilé. L'Église aussi doit nous montrer sa foi qui fait des prodiges, sa grâce qui produit l'héroïsme et pour cela il faut un organisme tangible, un corps qui se voit. La

visibilité est la première notion que suggère le corps de l'Église.

## I

### La visibilité

Cette conception, qui semble si naturelle, d'une société spirituelle et sensible en même temps, comme les hommes pour lesquels elle est instituée, a été méconnue par de nombreux hérétiques. Les novatiens au troisième siècle, les donatistes au quatrième, introduisirent l'idée d'un christianisme invisible : l'essence de notre religion, disaient-ils, consiste dans la sainteté intérieure, et l'Église n'est que l'assemblée des justes. Wicleff et son école reprennent et exagèrent ces théories : pour eux l'Église est la société des prédestinés. L'orgueilleuse Réforme ici encore ne manqua point de ressusciter de vieilles erreurs. Elle imagina deux Églises : l'une visible, sujette aux passions et aux vicissitudes humaines ; l'autre invisible, cachée dans l'esprit, connue seulement par la foi. La visibilité est un élément accessoire et caduc ; l'Église du dehors n'a rien de divin : faillible et défectible, elle

peut disparaître, et elle avait disparu, nous assure-t-on, quand Dieu suscita Luther. L'Église vraie, celle des promesses, à laquelle sont réservés l'immortalité, l'infaillibilité et les autres privilèges surnaturels, est purement intérieure; c'est le royaume des justes et des prédestinés, dans lequel habitent les réformateurs. « Invention narquoise, par laquelle le protestantisme semblait dire à ses adversaires : Vous cherchez à me prendre en défaut vis-à-vis des institutions du Christ et à m'exclure de la véritable Église, allez-y voir[1]. »

La doctrine vraie, très certaine, très évidente, c'est que d'après l'institution de Jésus-Christ, l'Église est essentiellement visible, en sorte que les croyants puissent toujours la discerner, se la montrer, pour ainsi dire, du doigt, comme nous pouvons indiquer telle société humaine, tel royaume, telle confédération.

Les promesses de l'Ancien Testament, qui annoncent l'Église immortelle, la représentent avec ce caractère de visibilité. C'est une maison placée sur les hauteurs, élevée au-dessus de toutes les collines, portée par de gigantesques montagnes, qu'on aperçoit de loin et

[1] R. P. Monsabré, 51e conférence.

vers laquelle les peuples accourent en foule. C'est la Jérusalem toute brillante de clarté, la cité sainte qui se fait voir de tout l'univers : les nations marchent à sa lumière et les rois à la splendeur de son lever[1]. C'est le royaume nouveau, visible comme les anciens auxquels il doit succéder[2].

Notre-Seigneur nous déclare que les éléments essentiels de son Église sont visibles : elle est bâtie sur des hommes, fondements visibles[3]; elle est placée sur la montagne, et il est impossible qu'elle demeure cachée[4]; elle a des membres visibles, les bons et les méchants, mêlés ensemble jusqu'à l'époque de la moisson[5]; un magistère visible, qui est chargé d'enseigner toutes les nations et avec lequel Jésus demeure jusqu'à la consommation des siècles[6]; une autorité visible, à laquelle il faut dénoncer les coupables, *dic Ecclesiæ,* qui a le droit d'excommunier, de lier et de délier et dont Dieu ratifie les jugements dans le ciel[7]; un chef suprême visible, qui doit paître les agneaux et les brebis[8] : un

[1] Isai., II, LX.
[2] Daniel, II, 44.
[3] Matth., XVI, 18.
[4] Matth., V, 14.
[5] Matth., XIII.
[6] Matth., XXVIII.
[7] Matth., XVIII, 17-18.
[8] Joan., XX.

ministère visible, des sacrements sensibles, un baptême d'eau au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une Eucharistie sans cesse renouvelée, un sacerdoce pour la perpétuer jusqu'à la fin des temps : *Hoc facite in meam commemorationem.*

Les *Actes* nous font assister à l'organisation et au fonctionnement extérieur de cette société visible : des inférieurs se soumettent à la direction des Apôtres, se font instruire et baptiser ; des chefs se réunissent en concile, délibèrent ensemble, promulguent de concert des décrets, qu'ils communiquent officiellement aux fidèles[1].

Saint Paul nous expliquera cette haute théologie. Il nous décrit l'Eglise sous l'image d'un vivant édifice dont le Christ est la pierre angulaire, les Apôtres les assises manifestes : posée sur un tel fondement la construction s'élève, s'accroît avec ordre dans des proportions justes et harmonieuses. Et, pour faire mieux comprendre cette économie, il ajoute que Dieu a établi une hiérarchie dans son Église, un ministère visible : des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des docteurs. Tous ces divers ordres ont pour objet d'achever l'œuvre de la sanctification, de parfaire ce

[1] *Act.*, I-XV.

corps dont Jésus est la tête. C'est grâce au Christ que tout le corps, uni et lié dans ses différentes parties par des énergies qui servent à les joindre et à les entretenir, en vertu d'une opération proportionnée à chaque membre, reçoit son accroissement et s'édifie dans la charité[1]. Ailleurs, saint Paul instruit son disciple sur la conduite qu'il doit tenir dans la maison de Dieu, qui est l'Église[2]. C'est donc une institution tangible dans laquelle on voit se mouvoir et agir les pasteurs.

Ainsi l'expliqueront les Pères. Saint Clément de Rome nous montre une hiérarchie constituée : des évêques et des diacres envoyés par les Apôtres en vertu d'un mandat officiel, comme les Apôtres sont envoyés par le Christ[3]. Hermas, qui a dépeint l'Église sous diverses allégories, suppose bien qu'elle est une société visible, car elle a des chefs visibles, des presbytres avec lesquels notre écrivain doit lire son livre; une organisation extérieure, des apôtres, des évêques, des docteurs, des ministres, des diacres[4].

[1] *I Cor.*, XIII, 28; *Ephes.*, II, 20-22, IV, 12-16; *Coloss.*, II, 19.
[2] *I Tim.*, III, 15.
[3] *I Cor.*, XLII-XLIV, *P. G.*, I, 292-300.
[4] HERMAS, *Pastor*, vis. II, c. IV, vis. III, c. V, *P. G.*, II, 898, 899, 903.

Saint Ignace d'Antioche découvre dans l'Église une trinité hiérarchique visible : évêque, presbytérium, diacres : une société faite pour tous les hommes, car Jésus-Christ par sa résurrection a élevé l'étendard pour les saints et pour ses fidèles, et parmi les Juifs et parmi les Gentils, dans l'unique *corps* de son Église[1].

Saint Irénée professe que l'Église visible est l'Église des promesses : l'Église assistée d'en haut c'est celle qui a sa hiérarchie organisée, son ministère extérieur d'apôtres et d'évêques ; et, pour prouver cette assistance divine, il invoque le passage de saint Paul : « Dieu a placé dans l'Église des apôtres, des prophètes et des docteurs[2].

L'Église du Christ, au dire de saint Athanase, est nécessairement extérieure, car elle illumine le monde entier, brillante comme le soleil et la lune[3].

Le soleil, ajoute saint Chrysostome, n'a pas autant de splendeur, la lumière n'est pas aussi manifeste que l'Église l'est à nos yeux, puisqu'elle est élevée au-dessus des plus hautes montagnes[4].

[1] S. Ignat., *Magn.* VI, *Trall.* III, *Smyrn.* I, VIII, *P. G.*, V, 637, 677, 707, 713.
[2] S. Iren., *Adv. Hæres.*, III, *P. G.*, VII, 966.
[3] S. Athanas., 83, 88, v. *Homil. in* Ps. *P. G.*, XXVII, 392.
[4] S. Chrysost., *In Isai.*, c. II, n. 2, *P. G.* LVI, 29.

Saint Optat de Milève, expliquant la parole évangélique de l'ivraie, reconnaît que l'Église est une société visible et humaine, dans laquelle les méchants seront mêlés aux bons jusqu'à la fin du monde[1].

« Il vous est facile, observe saint Augustin, de voir la cité placée sur la montagne, selon la parole de Notre-Seigneur : c'est l'Église catholique. Il n'est permis à personne de l'ignorer : nécessairement visible, elle ne peut être cachée[2]. » — « Quand on veut voir la nouvelle lune, on dit : Voici où elle est. Et, si quelqu'un n'a pas la vue assez perçante et qu'il demande : Où donc est-elle? on la lui indique du doigt. Parfois, certains, ayant honte de passer pour aveugles, déclarent voir ce qu'ils ne voient pas. Est-il nécessaire, mes frères, de montrer ainsi l'Église? N'est-elle pas évidente? n'est-elle pas manifeste? Elle est la montagne qui remplit toute la terre, elle est la cité placée sur les hauteurs et qui ne peut être cachée[3]. »

Nier cette visibilité c'est ne rien comprendre à la divine institution de Notre-Seigneur. Voilà pourquoi les saints docteurs et les sou-

[1] S. Optat., *De schismate*, iv, vii, *P.L.*, XI, 1039.
[2] S. Augustin, *Epist.* 52, *P. L.*, XXXIII, 194.
[3] S. Augustin, *Tract.* i *in Epist. Joan ad Parthos*, n. 13, *P. L.*, XXXV, 1988.

verains pontifes ont combattu avec tant de vigueur les donatistes, les partisans de Wiclef, les protestants, enfin les jansénistes qui prétendaient avec Quesnel que l'Église est l'assemblée invisible des enfants de Dieu, n'ayant pas d'autres membres que les saints, composés seulement des élus et des justes de tous les siècles[1].

Le triple rôle qui constitue la mission de l'Église au sein de l'humanité, c'est-à-dire, enseigner, sanctifier et gouverner, est nécessairement extérieur et ne peut s'accomplir que par des moyens sensibles.

La doctrine, si magnifique et si divine qu'on la suppose, doit passer par les sens avant d'arriver à notre esprit, et le maître, même en s'adressant à des disciples très avancés, est forcé de recourir à des signes extérieurs qui sont le véhicule de la pensée et l'instrument de la science. Si les anges se communiquent la vérité par des illuminations purement intellectuelles[2], tout enseignement parmi les hommes requiert le commerce du sensible avec le spirituel.

Dès lors, la sanctification de l'humanité se fera aussi par des rites corporels. Notre reli-

[1] Propos. 72-76, damn. a Clem. XI. Denzinger, 1422-1426.
[2] Cf. S. Thom , I. P., q. 106.

gion et notre culte ayant besoin d'un aliment extérieur, Jésus-Christ, qui est un sage médecin, a voulu par l'attrait des symboles sacramentels, exciter notre piété sans la violenter, la soutenir sans la fatiguer. Il a ainsi adapté le surnaturel à notre manière naturelle de comprendre et d'agir : des signes sensibles proposés par des hommes nous ont conduits à l'intelligence des dogmes révélés, des rites sensibles, instruments de la puissance infinie et administrés aussi par des hommes, porteront aux âmes la vie, la sainteté, la fécondité, la grâce[1].

Le gouvernement parmi les anges s'exerce selon un procédé mental, conforme au mode particulier dont ils reçoivent de Dieu leur connaissance : de là les hiérarchies et les chœurs invisibles[2].

Mais toute société humaine a besoin de certaines communications extérieures; le lien qui rattache les hommes entre eux doit être tangible comme leur nature : nécessité d'une autorité visible pour maintenir l'ordre et l'harmonie. « Il est manifeste, dit Léon XIII[3], que les hommes ne peuvent communier entre

[1] Cf. III. P., q. 60.
[2] Cf. I. P., q. 107.
[3] « Perspicuum est nihil inter homines communicari, nisi per externas res quae sensibus percipiantur, posse. » Encyclic. *Satis cognitum*, 29 Jun. 1896.

eux que par des moyens extérieurs et sensibles. »

## II

### La notion complète du corps de l'Église

Ainsi l'Église est un corps à travers lequel rayonne l'âme spirituelle. Il a des nerfs pour imprimer le mouvement, contenir les membres dans l'unité ; c'est l'autorité, la hiérarchie de juridiction ; des vaisseaux pour alimenter la vie, infuser dans les diverses parties ce sang surnaturel qui fait la beauté et entretient la jeunesse : ce sont les sacrements, le ministère sacré.

Trois éléments constituent donc le corps de l'Église : un magistère visible et la profession d'une même foi par tous les croyants ; un ministère visible et la communion de tous les fidèles au même culte ; un gouvernement visible et l'obéissance de tous les sujets aux mêmes pasteurs.

Le corps humain est un organisme, un vivant, dans lequel les parties, bien loin de rester isolées ou juxtaposées, s'unissent et s'enlacent entre elles, grâce à un principe

commun qui les régit, les coordonne, les fait conspirer vers le bien du tout. Dans l'Église du Christ le corps n'est pas un assemblage d'éléments disparates et sans cohésion, mais un tout harmonique et vivant. Comme c'est le corps des fidèles, il lui faut l'unité de foi, profession des mêmes dogmes; puisque c'est le corps des saints, de tous ceux qui sont appelés à la vie de la grâce, unité de communion et de culte, participation au même sacrifice, aux mêmes sacrements, ces vaisseaux divins, qui constituent en quelque sorte l'appareil de la circulation spirituelle; enfin, puisque c'est un organisme social, unité de direction, de gouvernement, d'autorité.

On voit que la notion du corps de l'Église, telle que nous venons de l'analyser, inclut aussi l'idée d'une âme de laquelle procèdent le mouvement et l'activité. Mais l'âme se prend ici dans un sens bien différent de celui que nous avons exposé dans notre première partie. Nous envisagions alors le principe permanent qui fait vivre les individus de la vie surnaturelle, c'est-à-dire la grâce sanctifiante avec ses annexes. Ici, l'âme désigne l'élément formel qui donne à l'Église d'être un organisme social et qui lui imprime la triple unité déjà expliquée; elle n'est pas opposée au corps, puisque le corps ne se conçoit pas sans elle.

Quand on distingue rigoureusement l'âme et le corps de l'Église, on entend par l'âme le principe qui sanctifie, foi et grâce, et par le corps l'organisme animé, la société extérieure complète, avec tout ce qui la constitue, soit l'élément matériel, soit l'élément formel qui la rend vivante, active, une dans la foi, le culte, le gouvernement.

Poursuivons notre analyse. L'idée de corps implique la multitude et l'inégalité des membres : *Quod si essent omnia unum membrum, ubi corpus?* L'Église du Christ ne pouvait manquer de cette variété nécessaire au fonctionnement de l'organisme et de laquelle résulte la perfection. C'est la doctrine que saint Paul[1] a exposée avec tant d'éloquence et que les théologiens ont défendue contre les erreurs de Marsile de Padoue et des novateurs. Oui, il faut dans l'Église une obéissance et une autorité, des inférieurs et des supérieurs, des gouvernés et des gouvernants, des enseignés et des enseignants, des sanctifiés et des sanctificateurs. Le corps de l'Église ne se comprend point sans un sacerdoce visible.

Le Souverain Pontife Pie X vient de rappeler ce dogme aux catholiques de France :

« Cette Église est par essence une société

[1] *I Cor.*, XII.

*inégale*, c'est-à-dire une société comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles. Et ces catégories sont tellement distinctes entre elles, que dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société ; quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire, et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs[1]. »

Avec la diversité des offices et des ministères il y aura la diversité des vocations ; outre l'observation des commandements il faudra la pratique des conseils, car la société des saints doit avoir son école officielle de la sainteté : d'où nous déduisons la nécessité d'un état religieux. C'est cette double économie du sacerdoce et de l'état monastique qu'il nous faut maintenant étudier pour arriver à la notion complète du corps de l'Église. Elle est trop souvent passée sous silence dans les traités *De Ecclesia*.

[1] Encyclique de S. S. Pie X condamnant la loi de séparation en France, 11 février 1906.

## III

**Le sacerdoce visible est de l'essence de l'Église. L'état religieux visible appartient à l'intégrité de l'Église**

La société fondée par Jésus-Christ avec ce corps et cet organisme que nous venons d'expliquer exige d'abord un sacerdoce visible, car au sacerdoce est dévolu le triple rôle qui manifeste la visibilité de l'Église : le magistère, le ministère, le gouvernement.

Même dans l'économie antique, le ministère, les fonctions du culte, les rites divers qui doivent honorer Dieu et sanctifier l'homme, furent exclusivement confiés à des prêtres. Le pouvoir royal le plus absolu dut respecter cette loi, et le Ciel plus d'une fois intervint miraculeusement pour châtier les usurpateurs. Saül, après avoir attendu Samuel pendant sept jours, se croit autorisé à offrir lui-même l'holocauste; il est réprouvé à jamais par le Seigneur[1]. Le roi Ozias entre dans le temple et veut offrir de l'encens sur l'autel des parfums; le pontife Azarias et les prêtres lui résistent avec énergie : le monarque,

[1] *I Reg.*, XIII.

tenant l'encensoir à la main, les menace et persiste dans son sacrilège. Aussitôt la lèpre parut sur son front en présence des prêtres dans le temple du Seigneur, et il fut lépreux jusqu'au jour de sa mort[1].

Quant au magistère, il n'a pas toujours été réservé au sacerdoce, Dieu ayant voulu se servir de toutes les classes de l'humanité pour communiquer au monde le bienfait de la révélation. Les prophètes, qui furent les prédicateurs et les docteurs du surnaturel, n'appartenaient pas tous à la race sacerdotale. L'enseignement sous la première alliance se fit non seulement *multifariam multisque modis*[2] — à bien des reprises et de bien des manières — mais encore par toutes sortes de personnes. Cependant, même à cette époque de préparation, le prêtre était particulièrement l'homme de la vérité : c'est de ses lèvres qu'on attendait la science sacrée et l'interprétation de la loi[3]; et les peuples venaient consulter son regard pour y lire des pensées vénérables[4].

La puissance de juridiction sur les choses

[1] *II Paral.*, XXVI, 16-21.
[2] *Heb.*, I, 1.
[3] « Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus, quia angelus Domini exercituum est. » MALACH., II, 7.
[4] P. LACORDAIRE, 22e conférence.

sacrées n'était pas, comme le pouvoir d'ordre, le privilège exclusif du corps sacerdotal. Ainsi, David joua un rôle très actif dans l'organisation du service divin, il répartit les lévites et les prêtres d'après les différentes fonctions du culte; et ce zèle est loué par l'Écriture[1].

Dans l'Église du Christ ce triple pouvoir appartient en propre à la hiérarchie spirituelle, qui est formée des évêques, des prêtres et des ministres.

Il est, sans doute, un enseignement des vérités surnaturelles qui, bien loin d'être interdit aux laïcs, peut devenir grâce à eux un apostolat très fécond et très méritoire, surtout dans les conditions actuelles de la société, à une époque où la croisade contre les ennemis de l'Église et de la liberté réclame tous les chevaliers de la parole et de la plume. Mais l'Église appelée proprement enseignante est l'Église sacerdotale : la prédication ordinaire est donnée par le prêtre, *sacerdotem oportet prædicare*[2]; le magistère authentique, officiel et solennel, se fait par le corps des pasteurs[3], les évêques, les con-

[1] *Paral.*, XXIII.
[2] *Pontific. De ordinat. presbyteri.*
[3] Il y eut à l'origine de l'Église divers ordres de personnes chargées de l'enseignement : la *Didachè*, ou *Doctrine des douze Apôtres* (découverte en 1883

ciles, dans lesquels le sacerdoce seul a le droit de définir.

La puissance auguste de sanctifier n'a été donnée qu'aux Apôtres et à leurs successeurs dans le ministère : à eux seuls il appartient de consacrer, d'offrir, de distribuer le Corps et le Sang du Sauveur, de remettre les péchés. Ce sacerdoce est extérieur et visible comme notre religion ; ce n'est point là un simple office de prédication ni une fiction inventée par les hommes, c'est une institution de droit divin. L'élection humaine ne suffit point pour faire les sanctificateurs de l'humanité : il faut un sacrement qui vient de Notre-Seigneur lui-même[1]. Rien donc ne peut remplacer les prêtres dans leur œuvre de sainteté : leur ministère est aussi nécessaire à l'Église que le sacrifice et le culte perpétuel.

Le gouvernement du troupeau de Jésus-Christ est aussi leur apanage. Il est vrai que le pouvoir d'ordre est distinct et séparable du

par le métropolite grec Philothée Bryennios), en signale cinq : l'*apôtre*, missionnaire ambulant, qui porte partout la bonne nouvelle ; le *prophète*, qui parle et enseigne en Esprit ; le *docteur*, qui instruit les fidèles, mais sans être inspiré ; enfin, l'*évêque* et le *diacre*. Les trois premiers étaient des ministres extraordinaires de l'Évangile, et ils devaient disparaître : le magistère fut donc réservé au corps permanent des pasteurs, évêques ou prêtres.

[1] Conc. Trid., sess. XXIII, c. I, can. I, can. 3.

pouvoir de juridiction : l'ordre une fois conféré est inamissible, éternel, la juridiction peut cesser pour des causes multiples; l'ordre n'admet ni degrés ni variations : tous les prêtres sont sur le même niveau, comme tous les pontifes sont égaux entre eux, et le caractère n'a pas plus d'intensité dans le pape que dans l'évêque missionnaire ; la juridiction, soit dans les différents sujets, soit dans le même, peut subir des fluctuations : tantôt plus vaste, tantôt restreinte, tantôt ordinaire, tantôt déléguée ; il peut même arriver qu'un ecclésiastique exerce validement et licitement la juridiction épiscopale avant d'avoir reçu l'onction des évêques. Il reste certain cependant que dans le plan de Jésus-Christ la juridiction est faite pour l'ordre et repose sur lui. Elle n'appartient jamais en propre au pouvoir laïc, et, si parfois elle est déléguée à un séculier pour des raisons particulières et à un degré inférieur, il faut toujours une dispense du Souverain Pontife. Même dans ces cas exceptionnels, elle descend du sacerdoce et elle retourne vers lui. Il y a ainsi une juridiction de droit divin comme l'ordre, dont elle doit aider l'exercice. L'Église dirigeante est donc encore l'Église sacerdotale : ceux que le Saint-Esprit a chargés de conduire la société surnaturelle sont ceux-là mêmes qui

ont reçu la plénitude de l'ordination : *Posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*[1].

D'ailleurs, ces trois fonctions, du magistère, du ministère, de la juridiction, sont contenues dans un seul pouvoir, qui est le gouvernement spirituel. Du fait que la hiérarchie a reçu la mission de paître le troupeau du Christ, elle doit avoir les moyens de le mener et de le maintenir dans les vrais pâturages par des préceptes et des lois, et de soumettre les brebis rebelles à des châtiments et à des peines spirituelles : voilà l'autorité de juridiction. Mais la nourriture des chrétiens, c'est la grâce et la vérité : la vérité, qui rassasie l'intelligence, la grâce, qui alimente l'âme tout entière.

La mission de paître les fidèles comporte donc aussi le pouvoir de donner la doctrine divine, c'est le magistère, et le pouvoir de sanctifier en versant la grâce, c'est le ministère sacré. Ainsi, d'après l'institution de Notre-Seigneur, une même hiérarchie gouverne, illumine, purifie, fait circuler la sainteté dans toute l'Église, comme une sève féconde qui descend et remonte tour à tour;

[1] *Act.*, xx, 28. « Dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société. » S. S. Pie X, encyclique condamnant la loi de séparation en France, 11 février 1906.

ce sont les mêmes hommes qui doivent être à la fois pasteurs, sanctificateurs et docteurs.

Telle est la raison d'être du sacerdoce. Puisque c'est lui qui est chargé d'enseigner, de sanctifier et de régir, il est essentiel au christianisme comme ce triple pouvoir, il entre dans l'organisme et la constitution intrinsèque de l'Église ; sans lui le corps mystique ne fonctionnerait plus. Si l'Église est indéfectible, le sacerdoce l'est aussi. Aucune puissance ici-bas n'est capable de supprimer cette hiérarchie visible et de droit divin, qui est composée des évêques, des prêtres et des ministres[1]. Les degrés inférieurs sont subordonnés au sacerdoce, et le sacerdoce est subordonné à l'épiscopat. « L'économie de l'épiscopat et la constitution de l'Église, dit saint Cyprien, se déroulent à travers les âges de telle sorte que l'Église repose sur les évêques et que toute sa vie active est gouvernée par eux[2]. » Enfin tous les évêques reposent sur un seul fondement, qui est Pierre et le successeur de Pierre. « C'est à un seul que Jésus-Christ a commandé de paître les brebis[3] ; il a voulu que

[1] Conc. Trid., sess. XXIII, can. 1.
[2] S. Cyprian., *Epist.* XXVII *ad Lapsos*, 1, *P. L.*, IV, 298.
[3] S. Cyprian., *De Unit. Eccles.*, IV, *P. L.*, IV, 499.

le commencement fût fondé sur l'unité, pour montrer que l'Église doit être une. »

L'état religieux simple, en tant qu'il est distinct et séparé du sacerdoce, n'est pas indispensable au même degré ; l'organisation fondamentale pourrait se comprendre sans lui, et les trois fonctions essentielles seraient encore sauvegardées. Mais, s'il n'est pas de l'essence, il l'accompagne comme une partie intégrante, sans laquelle le corps de l'Église n'aurait ni sa couronne, ni sa perfection, ni sa plénitude.

La marque éclatante du catholicisme, c'est la sainteté. L'Église du Christ, vierge immortelle et toujours belle, sans tache ni ride, est la sainteté rendue visible et, pour ainsi dire, incarnée. Sa doctrine, incorruptible et intransigeante, prêche la vertu par tous les moyens ; sa morale, qui ne sait point pactiser avec les passions des hommes ni avec les caprices des époques, poursuit jusqu'à l'ombre du mal ; son ascétisme proscrit la plus légère imperfection ; sa mystique fait aspirer au suprême idéal ; sa liturgie et ses sacrements sont institués pour la consommation des saints, c'est-à-dire la sanctification des fidèles. Cette sainteté active ne suffit point, il faut qu'elle soit réalisée en pratique dans les membres visibles : ce qui

distinguera la véritable Église de toutes les sectes, c'est la sainteté de ses enfants. Beaucoup, hélas! ne répondent pas aux influences de la vie surnaturelle, mais, malgré les défections et les scandales, il y aura toujours des exemples de l'héroïsme et une école officielle de la perfection. Si l'Église était une société invisible, la vertu intérieure lui suffirait; mais, puisqu'elle est un corps vivant, la sainteté doit rayonner à travers l'organisme et se manifester au dehors, en sorte qu'on puisse indiquer par un signe sensible l'Église sainte, comme on se montre l'Église une, catholique et apostolique.

Il y a d'abord une sainteté préliminaire, qui consiste dans l'observation des commandements et qui est imposée à quiconque veut suivre le Seigneur. Mais ce qui est ordinaire ne brille pas, ne distingue pas : l'auréole qui fait resplendir l'Église entre les sectes n'est pas la sainteté commune, bien qu'elle la suppose ; c'est une sainteté d'éclat, parfaite, qui ajoute à la pratique des préceptes celle des conseils.

Or la sphère des conseils est immense. Certains exercices d'humilité, de pénitence, de prière, de libéralité, sont surérogatoires et pourront constituer un degré de perfection. Il peut y avoir dans chacune de nos bonnes

actions un mode exquis, œuvre de notre pleine liberté, et ainsi le champ des conseils devient vaste et indéfini comme celui de la vertu. Mais, pour réaliser la perfection complète, c'est-à-dire, pour rendre la charité entièrement triomphante, il faut la pratique de ces conseils qui ont une plénitude absolue, qui sont universels et écartent tous les empêchements de l'amour divin. Ces obstacles sont les trois grandes concupiscences stigmatisées par saint Jean[1] : la triple puissance des richesses, des plaisirs, des honneurs. Tels sont les véritables rois de l'humanité; rien ne s'accomplit dans le monde que sous leur inspiration et avec leur concours, et leur histoire se confond, pour ainsi dire, avec celle du genre humain. Puisque leur empire est souverain, puisque tout subit leur influence, les conseils qui seront capables de les dompter doivent avoir aussi une efficacité universelle. Oui, pour renverser tous les obstacles à la charité et constituer la perfection proprement dite, il faut trois renoncements sans restriction : la pauvreté, l'abandon de tous les biens terrestres, terrasse la concupiscence des yeux; la chasteté, le sacrifice des plaisirs du corps et des

[1] *I Epist.* Joan., II, 16.

affections trop vives du cœur, crucifie la concupiscence de la chair ; l'obéissance, l'immolation de la volonté propre, ce grand domaine qui reste même aux plus pauvres d'ici-bas, flagelle l'orgueil de la vie. Tout l'ensemble harmonieux de la sainteté est renfermé dans cette triple mort : pour rester détaché, chaste, obéissant, malgré les amorces de la tentation, malgré les séductions du monde, malgré l'épreuve du temps, il faut des énergies persévérantes qui mettent en jeu le multiple organisme de la vertu.

Si la pratique rigoureuse et constante de ces conseils suffit pour faire des parfaits, elle ne réalise pas encore l'état de perfection. L'état désigne un genre de vie stable, permanent, et ce qui assure cette stabilité, ce sont des obligations perpétuelles. Celui qui ne s'est pas engagé pour toujours aux œuvres des parfaits n'est pas dans l'état des parfaits. Voilà donc ce qu'il faut pour obtenir cet idéal, l'obligation irrévocable de pratiquer la pauvreté, la chasteté, l'obéissance. Or qu'est-ce que l'obligation d'observer un conseil sinon le vœu? Pour l'œuvre surérogatoire, en effet, l'obligation naît tout entière de notre promesse et s'appelle vœu. Ainsi, les trois engagements perpétuels aux trois conseils universels sont les trois vœux de religion.

Et, puisque l'Église est une organisation visible, un corps social, il ne suffit point pour fonder en elle l'état de perfection de certains vœux individuels ou privés, il faut des vœux publics, contractés avec une certaine solennité extérieure devant des représentants officiels qui acceptent la promesse au nom de Dieu. L'état de perfection, ou l'école de la sainteté, se confond donc en réalité avec les trois vœux essentiels qui constituent la vie religieuse. Les vœux, sans doute, ne sont point la perfection par eux-mêmes, c'est la charité qui est la perfection; mais, comme ils écartent les plus violents des obstacles, on peut dire qu'ils réalisent l'état des parfaits. Les préceptes excluent ce qui est incompatible avec la charité elle-même; les conseils objets des trois vœux doivent éloigner de plus ce qui entrave l'*acte* de charité sans nuire à la charité habituelle. Il n'y a au-dessus que l'épiscopat, cet état de la perfection acquise, qui doit être l'exercice continuel de la charité, le dévouement aux âmes jusqu'à la mort.

Tel est l'enseignement commun des Pères[1],

[1] Cf. S. Thomas, II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 184 à 189; Opusc. I, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem;* Opusc. II, *De Perfectione vitæ spiritualis;* Opusc. III, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu;* Suarez, *De Religione;* Bouix, *De Jure regularium*, t. I.

des théologiens, des canonistes, que Léon XIII s'est plu à rappeler. « Les Ordres religieux tirent, chacun le sait, leur origine et leur raison d'être de ces sublimes conseils évangéliques que notre divin Rédempteur adresse pour tout le cours des siècles *à ceux qui veulent conquérir la perfection chrétienne...* Ils travaillent sous la direction du Siège apostolique à *réaliser l'idéal de perfection tracé par Notre-Seigneur*[1]... Eux qui par l'observation des conseils évangéliques tendent à porter les vertus chrétiennes au comble de la perfection[2]. ».

Ces considérations auront fait comprendre comment l'état religieux appartient à l'intégrité de l'Église. La note de la sainteté exige qu'il y ait non seulement des parfaits, mais encore un état visible de la perfection, une école authentique où la vertu s'enseigne, s'apprend et s'acquiert. Cet état et cette école, au dire de toute la tradition, c'est la vie religieuse. L'Église donc sans les instituts religieux manquerait de son auréole et de son complément nécessaire. Notre-Seigneur, qui ne pouvait vouloir une Église mutilée, devait instituer à la fois le sacerdoce visible et l'état

[1] Lettre à l'archevêque de Paris, 23 décembre 1900.
[2] Lettre aux Supérieurs des Ordres et Instituts religieux, 29 juin 1901.

religieux visible. Il a donc établi une double école officielle chargée de reproduire, l'une son rôle de sanctificateur, l'autre sa sainteté personnelle. Être sanctificateur comme Jésus, c'est l'ineffable dignité du prêtre; se destiner par état à la sainteté comme Jésus, c'est la noble vocation du religieux. Ces deux rôles d'ailleurs, quoique distincts, ne sont pas nécessairement séparés, et alors se trouve réalisé ce suprême idéal du même homme voué à la sainteté par lui-même et à la sanctification pour les autres, saint et sanctificateur, religieux et prêtre. Sa vie religieuse est une excellente préparation à tous les exercices de son sacerdoce : à l'office de la prière, au rôle de sanctificateur, de sacrificateur et de corédempteur, au ministère de l'enseignement sacré, et même au gouvernement des âmes[1].

Inséparable de l'Église, l'état religieux a toujours existé avec elle. On peut voir dans l'opuscule du P. Dom Besse : *D'où viennent les moines*[2]*?* comment la vie monastique, préparée par l'ascèse juive, est la véritable institution de Notre-Seigneur et comment elle s'est développée durant les trois premiers

[1] Ces idées sont exposées dans nos brochures : *Les Vœux de religion contre les attaques actuelles*, *La Fraternité du sacerdoce et de l'état religieux*. Paris, Lethielleux.

[2] Collection *Science et Religion*, Paris, Bloud.

siècles. Nous avons montré nous-même ailleurs[1] que la vie régulière et la cléricature ont toujours été unies dans l'histoire du catholicisme, qu'il y a eu à toutes les époques des religieux prêtres, comme le fut Notre-Seigneur lui-même, comme l'ont été de nombreux Pères et les principaux docteurs de l'Église.

Si de nos jours encore tant de jeunes gens répondent avec ardeur à l'attrait victorieux qui les pousse vers le cloître, ce n'est point pour céder à un *préjugé* ou pour suivre un rêve enchanté, comme l'écrivent certains publicistes dont on attendait une doctrine plus théologique : c'est pour obéir à l'appel du Maître, qui ne veut pas laisser son institution incomplète et se doit à lui-même de conserver dans son Église l'école de la perfection. Absolument parlant, l'état séculier, qui n'est certes point de droit divin, pourrait disparaître dans le clergé. Cette hypothèse, sans doute, est chimérique, et nous n'en souhaitons pas la réalisation ; mais enfin, si tous les clercs devenaient moines, l'Église ne serait atteinte ni dans son essence ni dans son intégrité : des évêques religieux, des prêtres religieux, pourraient exercer encore le triple

[1] *Fraternité du sacerdoce*, ch. IV.

office du magistère, du ministère, du gouvernement. Si, au contraire, la vie religieuse disparaissait entièrement et sous toutes ses formes, le corps mystique, privé de sa couronne et de son intégrité, serait douloureusement amputé. Il pourrait y avoir des saints et des parfaits, il n'y aurait pas l'état de perfection ni l'école officielle de la sainteté.

Suspendre pour un temps la vie religieuse dans un pays, s'opposer au recrutement des vocations nouvelles, pousser tous les profès actuels à la sécularisation, ce serait vouloir la mutilation d'une Église. Nos évêques de France ont vu ce danger lorsqu'ils ont protesté dans une pétition célèbre au chef de l'État[1]. Sans doute, l'Église universelle demeurerait intacte lors même que l'élément intégrantd'une Église locale viendrait à disparaître, mais cette amputation partielle serait-elle conforme aux désirs de Notre-Seigneur?

[1] On sait aussi que S. S. Pie X, dans une lettre au supérieur d'une congrégation enseignante, a manifesté clairement sa pensée au sujet des sécularisations. Il ne veut à aucun prix qu'on fasse passer le devoir de l'enseignement avant les obligations de l'état religieux, comme si l'éducation venait en première ligne et la profession en second lieu seulement. La vie religieuse l'emporte de beaucoup sur la vie commune, et, si le devoir de l'enseignement est très grave, plus sacrés sont les liens des vœux qui nous enchaînent au Seigneur. « Omnino nolumus apud vos cæterosque vestri similes, quorum

Écoutons à ce propos sainte Thérèse[1] : « Un jour, au moment où je venais de communier, Notre-Seigneur me commanda expressément de m'employer de toutes mes forces à l'établissement de ce monastère, me donnant la formelle assurance qu'il réussirait, et que la ferveur avec laquelle il y serait servi lui procurerait beaucoup de gloire... Quoiqueles Ordres religieux n'eussent point leur ferveur première, je ne devais pas croire qu'il en tirât peu de gloire ni peu de service. *Et que deviendrait le monde, s'il n'y avait point de religieux?* »

Il ne nous appartient pas de préjuger l'avenir, mais nous savons que, en dépit de toutes les menaces et à travers toutes les vicissitudes, le sacerdoce et l'état religieux resteront indéfectibles ; malgré les troubles profonds que pourra créer en France la dénonciation du Concordat, Notre-Seigneur saura donner des prêtres aux diocèses;

religiosum munus est erudire adolescentulos, ea quam pervulgari audimus, quidquam valeat opinio, institutioni puerili primas vobis dandas esse, religiosæ professioni secundas, idque ætatis hujus ingenio et necessitatibus postulari. Itaque in vestra causa illud maneat religiosæ vitæ genus longe communi vitæ præstare; atque, si magno obstricti estis erga proximos officio docendi, multo majora esse vincula quibus Deo obligamini. » Cf. *Etudes fondées par les PP. de la Compagnie de Jésus*, 5 nov. 1905.

[1] *Vie écrite par elle-même*, ch. XXXII.

malgré toute l'habileté des lois de persécution, il suscitera des vocations généreuses, il aura toujours ses vierges et ses moines. Ses institutions demeurent immortelles avec lui : il conservera donc aussi longtemps que son Église l'école officielle qui reproduit sa sainteté et l'école officielle qui sanctifie ; il aura toujours des disciples et des ministres qui seront saints et sanctificateurs comme lui.

Cet aperçu sur le sacerdoce et l'état religieux n'est point une digression ni un hors-d'œuvre : la notion même de l'Église, corps social, visible et parfait, réclame, avec l'inégalité et la multiplicité des membres, un ministère extérieur pour enseigner, sanctifier et gouverner, et un état de sainteté visible pour reproduire la sainteté personnelle de Jésus-Christ.

## CHAPITRE II

### LA TRIPLE UNITÉ DU CORPS DE L'ÉGLISE

La visibilité, l'inégalité des membres, la diversité des offices, des ministères, des vocations, sacerdoce, état religieux : voilà ce que nous avons découvert dans l'idée complète du corps mystique institué par Notre-Seigneur. Aucun de ces éléments ne peut vivre en dehors du tout : à quelque degré qu'on soit placé, laïques, prêtres, moines, tous doivent entrer dans l'organisme surnaturel et concourir à sa perfection. Nul corps ne peut se maintenir sans l'unité, principe de conservation et d'activité ; au corps des fidèles, au corps des saints qui servent Dieu soit dans le monde, soit dans la royauté du sacerdoce, soit dans l'ascèse de la vie monastique, il faut une triple unité : de foi, de gouvernement, de culte. Examinons le sujet avec quelques détails.

## I

### L'unité de foi

Notre foi est appelée une à bien des titres: à raison de son motif, nécessairement le même pour tous les croyants : l'autorité de Dieu révélateur, qui ne peut ni se tromper ni nous tromper ; à raison de son objet principal, la Vérité première, une et immuable ; à raison de l'habitude ou vertu de foi, qui est, pour tous les hommes, de la même nature et du même ordre.

Mais, comme il s'agit d'un corps tangible, l'unité dont nous parlons doit être visible aussi ; et elle consiste en ce que tous les fidèles répandus dans le monde entier professent extérieurement tous et chacun des articles que l'Église leur propose de croire. Elle ne peut évidemment pas reposer sur l'autorité d'un livre que chacun explique à sa manière et auquel l'interprétation privée donne une foule de sens différents et parfois contradictoires. Les protestants auront beau crier : La Bible ! La Bible ! — La Bible ne peut pas être leur unité, puisqu'elle est la cause de

leurs divisions[1]. — D'autres, avec Jurieu, recourent à la théorie des articles fondamentaux, sur lesquels doivent s'accorder toutes les sectes chrétiennes, et des articles d'importance moindre, qu'il est loisible à chacun d'admettre ou de rejeter. — Distinction arbitraire : ce qui semble fondamental à cette société est accessoire pour celle-là ; et d'autres réduisent les articles « à une si simple expression qu'il n'y en a plus du tout[2] ». — Distinction souverainement injurieuse envers Dieu. Par le seul fait que le Créateur et le Maître daigne parler à l'humanité, il exige qu'on ajoute foi à toutes ses assertions : que les objets proposés soient essentiels ou secondaires, nous n'avons ni à les discuter ni à faire un choix, le motif est le même pour tous, l'autorité du Révélateur qui sait tout et qui ne trompe jamais. Qui donc peut s'arroger le droit de dire à la Vérité infaillible : Tu n'iras pas plus loin, je te croirai sur ce point seulement et non sur cet autre ? — Distinction condamnée par Notre-Seigneur. Il n'a pas dit : Vous pourrez opérer un triage entre les articles, mais bien : Allez et enseignez toutes les nations, et imposez à leur croyance tout ce que je vous ai appris et com-

[1] P. Monsabré, 52e conférence.
[2] Idem, *Ibidem*.

mandé; pas d'exception, c'est mon Évangile tout entier, c'est tout mon enseignement : *Evangelium*, OMNIA QUÆCUMQUE *mandavi vobis*. Quiconque les rejettera sera condamné [1]. Ainsi, l'unité de foi exigée par Notre-Seigneur embrasse toutes les vérités proposées par le magistère visible des Apôtres et de leurs successeurs.

Fidèles aux recommandations du Sauveur, les Apôtres ont eu à cœur de prêcher et de faire respecter l'unité de doctrine. Saint Pierre lance l'anathème aux faux prophètes, aux maîtres de mensonge, qui corrompent l'intégrité de la foi et introduisent des sectes de perdition [2]. Saint Jude supplie les chrétiens de combattre sans défaillance pour la foi qu'ils ont reçue du magistère officiel, et il dénonce, en termes d'une vigueur inouïe, les novateurs, que la justice divine a déjà voués à des châtiments effroyables [3]. Saint Paul s'est fait l'intrépide champion de l'unité. « Si quelqu'un, fût-ce même un ange du ciel, ose enseigner autre chose que ce que vous avez appris de notre bouche, qu'il soit anathème [4]. — Après un ou deux avertissements, il faut

[1] MATTH., XXVIII, 20; MARC, XVI, 15-16.
[2] II PET., II, 1.
[3] JUD., 3, sq.
[4] *I Cor.*, I, 10-12.

cesser toute relation avec les hérétiques, qui détruisent l'unité de nos croyances. Ceux-là sont condamnés par leur propre jugement [1], » — Il n'y a qu'une foi [2], et le grand précepte consiste à la maintenir intacte [3].

L'anathème est jeté à tous ceux qui résistent à la vérité [4] ; il est recommandé de n'employer que les expressions de la saine doctrine, d'éviter même jusqu'aux nouveautés de langage et aux questions oiseuses qui pourraient compromettre cette précieuse intégrité et engendrer des discordes [5].

L'Église est elle-même, par toute son histoire, le témoignage irrécusable et la preuve tangible de cette unité. Ses travaux, ses luttes, ses conciles, sont pour maintenir le dépôt de sa foi ; elle préfère subir la persécution, être martyre et verser son sang, plutôt que de sacrifier un seul de ses dogmes. Qu'il soit capital ou secondaire, elle ne distingue pas ; du moment qu'il appartient au trésor de la révélation, elle est inébranlable, intransigeante. Ainsi, au premier concile de Constantinople, elle condamne les Quartodécimans, qui cependant n'avaient jamais con-

[1] *Tit.*, III, 10.
[2] *Ephes.*, IV, 5.
[3] *I Tim.*, I, 18, sq.
[4] *II Tim.*, III.
[5] *I Tim.*, VI, 20-21; *II Tim.*, I, 13, II, 23.

testé les vérités fondamentales du christianisme. Elle retranche impitoyablement de son sein quiconque nie avec opiniâtreté un seul point de son enseignement ; elle consent à laisser diminuer le nombre de ses sujets, à voir même des nations entières se détacher d'elle, plutôt que de forfaire à la vérité et de renoncer à un seul article de son *Credo*.

Cette sévérité pleine de miséricorde, cette sage intransigeance, qui sauvegardent son unité, sont aussi la raison de sa force, de sa prospérité inépuisable. Par là, elle se distingue de toutes ces Églises séparées, où les symboles varient avec les sectes, où l'on ne se multiplie qu'en se divisant.

L'unité, cause de vie, signe de vérité, est visible et tangible, puisqu'elle implique la profession extérieure des mêmes articles par tout le monde, et qu'elle requiert un magistère public et authentique auquel tous sont tenus de se soumettre. Sans cette autorité souveraine et infaillible, les controverses seraient interminables comme elles le sont dans le protestantisme, ainsi que le remarque le savant Grotius [1]. De là cette parole de saint Augustin : « Je ne croirais pas à l'Évangile si je n'y étais contraint par l'autorité de l'Église

[1] Grotius, *Via ad pacem Eccles.*, tit. VII.

catholique ; enlevez ce magistère, je n'ai plus de règle certaine pour croire à l'Évangile [1]. »

## II

### L'unité de gouvernement

La société fondée par Jésus-Christ n'est pas une vaste confédération d'Églises particulières, indépendantes dans leur doctrine, leur organisation, leur fonctionnement ; elle est unique, avec un seul corps et une seule tête. L'Écriture ne la désigne qu'au singulier : « Sur cette pierre je bâtirai *mon Église*, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre *elle* [2]. » — « Si quelqu'un ne veut pas obéir à l'*Église*, qu'il soit regardé comme un païen et un publicain [3]. » — « L'*Église* du Dieu vivant est la colonne de la vérité [4]. » — « L'homme est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'*Église*. Les maris doivent aimer leurs épouses comme le Christ aime l'*Église* ; et les femmes doivent se sou-

[1] *Contra epistolam Fundamenti*, c. v, *P. L.*, XLII, 716.
[2] MATTH., XVI, 18.
[3] MATTH., XVIII, 17.
[4] *I Tim.*, III, 15.

mettre à leurs maris comme l'*Église* est soumise au Christ [1]. » — L'Église est une maison [2], une cité placée sur la montagne [3], une bergerie des âmes [4] : or, la maison est une multitude gouvernée par un même père de famille, la cité obéit à un seul magistrat, le troupeau à un seul pasteur. Pour signifier cette unité, Dieu a voulu que le mariage fût l'union d'un seul avec une seule, et voilà pourquoi ce mystère est si grand par rapport au Christ et à l'Église [5].

Notre-Seigneur a institué lui-même l'unité de gouvernement. D'abord, parce qu'il a décrété que le fondement visible de son Église serait unique : « Tu es Pierre, et sur *cette pierre* je bâtirai mon Église. » — « C'est sur un seul, dit à ce propos saint Cyprien, que le Sauveur a édifié l'Église et c'est à un seul qu'il a commandé de paître les brebis. Et, quoique après la résurrection il ait investi les Apôtres de semblables pouvoirs, il a voulu que le commencement fût fondé sur l'unité, pour montrer que l'Église doit être une [6]. » En second lieu, parce qu'il a établi que l'au-

[1] *Ephes.*, v, 23-27.
[2] *I Tim.*, III, 15.
[3] MATTH., v, 14.
[4] JOAN., x, 16, XI, 52.
[5] *Ephes.*, x, 32.
[6] *De Unit. Eccles.* IV, *P. L.* IV, 499.

torité du chef visible serait universelle, s'étendrait à toutes choses : Tout ce que tu lieras ou délieras sur la terre sera lié ou délié dans le ciel [1] ; et à tous les fidèles sans exception, à tout le troupeau du Christ, agneaux et brebis, sujets et chefs [2]. « Tout est soumis à ses clefs : tout, mes frères, rois et peuples, pasteurs et troupeaux : nous le publions avec joie, car nous aimons l'unité et nous tenons à gloire notre obéissance. C'est à Pierre qu'il est ordonné premièrement « d'aimer plus que tous les autres apôtres » et ensuite « de paître et gouverner tout », et les agneaux et les brebis, et les petits et les mères, et les pasteurs mêmes : pasteurs à l'égard des peuples et brebis à l'égard de Pierre, ils honorent en lui Jésus-Christ [3]. »

Saint Paul est, par excellence, le théologien de cette unité [4] : un Seigneur, une foi, un baptême, un seul corps animé d'un seul esprit. Sans doute, les ministères sont multiples, le Sauveur a institué des apôtres, des prophètes, des pasteurs, des docteurs ; mais, comme il y a un seul chef, tous les membres s'unissent et s'ajustent pour former un seul

[1] Matth., xvi, 19.
[2] Joan., xx, 15-17.
[3] Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'Eglise*, édit. Lebarq, t. VI, p. 99
[4] *Ephes.*, iv, 3-16.

corps. Ainsi, selon l'Apôtre, le gouvernement de l'Église est analogue à celui du corps vivant. Nous remarquons d'abord, dans notre organisme, la distinction et la multitude des membres ; ensuite leur connexion et leur communication entre eux, avec la réciprocité des secours et des services ; enfin leur direction sous une seule tête, en sorte qu'il n'y ait point de schisme dans le corps, mais l'harmonie [1].

De même, dans l'Église, multitude de membres inégaux, avec des offices différents, mais tous à leur place, tous utiles, ayant chacun un rôle à exercer et concourant, chacun à sa manière, au fonctionnement de l'ensemble. La connexion et la vie de relation s'établit de diverses manières : par des services mutuels, par l'échange des mérites, des souffrances et des prières. Le mérite de condignité est la propriété inaliénable de chaque juste, mais le mérite de convenance s'étend presque à l'infini. Les satisfactions peuvent être cédées à d'autres, être mises en commun et former, avec celles de Notre-Seigneur, le vaste trésor des indulgences. La prière est faite pour tous dans toute la chrétienté, elle a une portée universelle. Tel est

[1] *I Cor.*, XII.

ce commerce surnaturel qui s'appelle la communion des saints.

Enfin, les membres sont régis par toutes les jointures de l'administration : *Per omnem juncturam subministrationis.* « C'est-à-dire que les différents ministères de la hiérarchie sont comme les jointures visibles par lesquelles les membres de l'Église s'ajustent, s'unissent, s'emboîtent, pour ainsi dire, les uns dans les autres ; et ils sont encore les ligaments qui les resserrent : *Compactum et connexum.* Ainsi, le fidèle est uni au prêtre, le prêtre uni à l'évêque, l'évêque uni au pape, le pape uni à Jésus-Christ. Or, Jésus-Christ, qui est le chef, dispense la vie à tout le corps ; et le corps, par l'opération intime du chef, par la vertu intérieure que lui communique la tête, croît et se développe dans la mesure proportionnée à chaque membre[1]. »

Comme le corps est visible, il faut aussi une tête visible ; et, comme le chef invisible est unique, ainsi faut-il que le chef visible, son vicaire et son image, soit unique et commande à tous les membres.

Cette unité de gouvernement est réclamée par la fin que se proposait Notre-Seigneur dans sa mission parmi nous. Il est venu pour

[1] Maunoury, *Comment. sur l'Epître aux Ephés.*, ch. iv, v. 16.

rétablir la concorde, faire la paix, constituer un seul troupeau sous un seul pasteur[1], ramener à l'union les enfants de Dieu qui étaient divisés et dispersés[2]. Son vœu suprême, au moment de terminer son grand œuvre, sa dernière et sublime prière, est pour l'unité de son Église : « Qu'ils soient un, ô Père, comme vous et moi nous sommes un. » Ce n'est pas une vague fraternité que je demande, mais l'unité parfaite, consommée : *Sint consummati in unum.* Voilà le signe, la marque authentique de ma divine mission. La nature, le monde, le génie, sont incapables de réaliser cet idéal; ce sera bien la preuve que vous m'avez envoyé[3]. — Les prières de Jésus-Christ sont toujours exaucées ; efficaces comme son amour, elles obtiennent infailliblement ce qu'elles sollicitent. L'unité ne peut donc pas manquer à l'Église.

Et puis, l'esprit du christianisme est la charité, ce commandement nouveau[4] que l'antiquité n'a point soupçonné, que la philanthropie moderne essaie en vain de contrefaire ; c'est la paix, cette paix qui surpasse tout sentiment et que le monde ne peut don-

[1] Joan., x, 16.
[2] Joan., xi, 52.
[3] Joan., xvi, 21-23
[4] Joan., xiii, 34.

ner[1]. Tout cela est incompatible avec l'esprit de parti, de secte, de division : paix, charité et unité s'enchaînent, s'appellent et s'engendrent mutuellement.

L'Église du Christ devait être féconde, d'une fécondité universelle, capable de régénérer toute la nature humaine, individus, familles, sociétés ; d'une fécondité perpétuelle qui peut défier les siècles et produire à travers tous les âges la sainteté parfaite et même héroïque : divine auréole qui, malgré les iniquités des temps, brillera sans cesse sur le front de l'Épouse immaculée. Or, l'unité, signe de l'excellence, est aussi la cause de la fécondité : plus on est un, plus on est élevé dans la hiérarchie des perfections, plus on est puissant et actif. La multiplicité et la division entravent les tendances de l'être vers sa fin, et, en brisant le faisceau des énergies, amènent la faiblesse et la stérilité. Notre-Seigneur l'a dit : tout royaume qui est soumis aux dissensions intestines est condamné à l'instabilité, à la désolation, à la ruine[2]. Le Christ, qui n'est pas divisé en lui-même, ne doit pas être divisé dans son corps mystique[3] ; il faut que l'Église soit indivi-

[1] Joan., xiv, 27.
[2] Luc, xi, 17.
[3] *I Cor.*, i, 10-12.

sible comme la robe sans couture de son Époux.

Voilà pourquoi les Apôtres ont tant supplié les fidèles d'éviter les schismes[1], pourquoi ils traitent d'antéchrists et excommunient les fauteurs de divisions, qui sont sortis de chez nous mais qui n'étaient pas des nôtres[2].

Ici encore, la vie de l'Église est la plus éloquente des preuves. Les évêques se réunissent en conciles sous la présidence du Pontife romain ou de ses légats pour affirmer que l'Église est une dans son gouvernement comme dans sa foi, et ils chantent tous d'une voix unanime : *Credo Ecclesiam* UNAM. L'Église lutte, avec une persévérance que rien n'a lassée, contre les intrigues et les ambitions du dedans où pourrait germer le schisme, contre les prétentions et les menaces des empereurs lorsqu'ils attentent à ses droits ; elle frappe de ses plus rigoureux anathèmes tous ceux qui suscitent des divisions. Et, comme elle l'a fait pour son dogme, plutôt que de sacrifier son unité de gouvernement, elle préférera qu'une partie du monde se détache de sa communion. Elle compte parmi les jours les plus néfastes de ses annales ceux où elle a été déchirée par les schismes.

[1] *I Cor.*, I, 10-13.
[2] *I Epist.*, J[illegible] II, 19.

On sait avec quel héroïsme elle a lutté en France pour ce principe sacré : fidèles, prêtres, évêques, conduits par l'intrépide Pie X, ont déjoué de perfides manœuvres, préparées avec art pour introduire chez nous la division. C'est une page splendide qui vient de s'ajouter au livre d'or de l'unité ecclésiastique.

## III

### L'unité de culte

Il n'y a dans l'Église qu'un seul sacrifice, qu'un seul sacerdoce, avec les mêmes sacrements. Jésus-Christ a imposé à tous les hommes le même baptême : *Docete* OMNES *gentes* BAPTISANTES EOS[1]. Saint Paul a proclamé cette unité du sacrement de régénération, *unum baptisma*[2], que les conciles ont affirmée ensuite avec tant de solennité : *Confiteor unum baptisma*. L'unité du sacrifice et du sacerdoce, déjà annoncée par le prophète Malachie lorsqu'il entrevoyait cette oblation pure offerte au Seigneur sur toute la terre,

[1] MATTH., XXVIII, 19.
[2] *Ephes.*, IV, 5.

de l'aurore au couchant[1], a été voulue et établie par le commandement du Christ : Faites ceci en mémoire de moi[2]. Le Pontife de notre foi instituait par ces paroles et l'Eucharistie et le sacerdoce qui devait la perpétuer[3], et il décrétait que tous les deux seraient invariables. Ce n'est pas un autre rite, vous n'avez ni à compléter ni à retrancher : c'est *ceci* que vous devez reproduire en souvenir de moi.

Saint Paul exprime, avec sa vigueur ordinaire, cette unité d'autel et de sacerdoce, et il la trouve si manifeste et si éclatante qu'il démontre l'unité de l'Église par l'unité même de l'Eucharistie : « Bien que nous soyons un grand nombre, nous ne formons qu'un seul corps, nous tous qui communions à un même pain[4]. « Qu'il n'y ait qu'une seule Eucharistie, dit saint Ignace d'Antioche, parce que la chair du Seigneur est une, et un le calice dans l'unité de son sang ; qu'il y ait un seul autel, comme il y a un seul évêque avec le presbytérium et les diacres[5]. »

[1] Malach., II, 10. Cf. Conc. Trident., sess. XXII, c. I, Denzinger, 939.
[2] Luc, XII, 19.
[3] Conc. Trident., sess. XXII, c. II, Denzinger, 940.
[4] *I Cor.*, XI, 24. — Cf. S. Augustin, *Tract.* XXVI *in* Joan., *P. L.*, XXXV, 1614; S. Thom., III P., q. 74, a. I.
[5] S. Ignat., *Ad Philadelph.* IV, *P. G.*, V, 700.

Quant aux autres sacrements, l'argument de prescription établit que l'Église a toujours été en possession du nombre septenaire, possession si antique et si universelle qu'il est impossible d'assigner l'auteur humain, le lieu, l'époque de cette institution et qu'il faut remonter jusqu'à Jésus-Christ lui-même. « Ce qui est observé partout, déclare Tertullien, n'est pas une invention erronée, mais une tradition divine [1]. » — « Ce qui est admis partout, toujours et chez tous, ajoute saint Vincent de Lérins, est le signe de la vérité catholique [2]. » — « Non, non, s'écrie saint Cyprien, il n'est pas possible d'établir un autel nouveau et un sacerdoce nouveau en dehors de l'unique autel et de l'unique sacerdoce [3]. » — « Malheur à qui retranche de l'auguste et invariable septenaire un seul sacrement ! L'Église catholique l'abhorre et n'en veut plus, tant elle tient à préserver l'unité de la vie chrétienne de toute mutilation [4]. »

L'unité de culte est d'ailleurs contenue dans l'unité de foi et l'unité de gouverne-

[1] Tertull., *De Praescript.*, c. xxviii, *P. L.*, II, 40.
[2] S. Vincent. Lirin., I *Commonit.*, ii, *P. L.*, L., 640.
[3] S. Cyprian., *Epist.* 40, v, *P. L.*, IV, 336.
[4] P. Monsabré, 52e conférence.

ment. Le culte est l'expression sensible et sacrée de la croyance, en même temps qu'un moyen de sanctification ; le dogme et la prière ont une même loi. Partout où la foi est une il y a un seul autel, et partout où est unique le pouvoir de juridiction, unique aussi est le magistère, unique le ministère. « Oui, dit saint Jérôme, un seul autel, une seule foi, un seul baptême ; c'est pour avoir renoncé à cette unité que les hérétiques se sont fabriqué de nombreux autels [1]. »

Les sacrements, canaux toujours pleins qui alimentent la vie et réunissent les fidèles entre eux, sont les instruments et les signes de la même communion, et ils relèvent du même gouvernement : c'est une seule et même hiérarchie, qui est chargée de régir, d'enseigner et de sanctifier. Puisque le gouvernement est un, il y a un seul culte et un seul sacerdoce. « L'Église étant une par la volonté du Christ, quoique divisée en membres nombreux répandus dans tout l'univers, l'épiscopat aussi est un, bien qu'il soit participé en une multitude d'évêques [2]. »

[1] S. Hieron., *In Osee*, c. viii. v. 12. *P. L.*, XXV, 888.

[2] S. Cyprian., *Epist.* 10 *ad Antonianum*, xxiv. *P. L.*, III, 790.

Telle est la notion complète du corps de l'Église : une société essentiellement visible, dont tous les membres, laïques, prêtres, religieux, sont reliés entre eux par l'unité de foi, de gouvernement et de culte.

Si nous avions à faire un traité complet de la véritable Église, nous montrerions que tous ces caractères conviennent à la seule Église catholique, qui professe et réalise les trois unités et retranche inexorablement de son sein quiconque s'attaque à l'une d'elles. Ils ne se retrouvent point dans le protestantisme, dont les sectes ne s'entendent ni sur le dogme, ni sur les sacrements et le culte, ni sur le gouvernement spirituel. Les Églises photiennes n'ont rien de cette unité active qui est le propre de l'organisme vivant ; elles ressemblent plutôt « à des cadavres gelés, dont le froid a conservé les formes[1] », et « sont conservées au milieu du mahométisme comme l'insecte est conservé dans l'ambre... L'Église russe, en particulier, porte dans son sein plus d'ennemis que toute autre ; le protestantisme la pénètre de toutes parts. Le rascolnisme, qu'on pourrait appeler l'illuminisme des campagnes, se renforce chaque jour. Il y a cer-

[1] Joseph de Maistre, *Du Pape*, liv. IV, ch. II.

tainement de grandes différences entre les sectes anglaises et les sectes russes, mais le principe est le même. C'est la religion nationale qui laisse échapper la vie, et les insectes s'en emparent[1]. »

Des études récentes ont prouvé que les sectes orientales s'éloignent de plus en plus de l'unité: le dogme s'obscurcit et les hérésies augmentent[2]; le culte varie et s'altère[3], les Églises s'affirment indépendantes les unes des autres.

Nous supposons cette démonstration achevée, et il nous reste à exposer l'obligation pour tout le monde d'appartenir à l'Église visible par les liens de la véritable unité.

[1] Joseph de Maistre, *Du Pape*, ch. III.

[2] Les divergences qui séparent l'Église russe de l'Eglise romaine ne portent pas seulement sur la primauté du Pape et la procession du Saint-Esprit, mais sur une foule d'autres points. On trouvera une liste de ces erreurs dans l'*Ami du Clergé*, 8 février 1906, p. 113.

[3] Au sujet de ces altérations dans l'Église russe, par exemple, touchant la messe, la confession, voir *Revue Augustinienne*, 1904-1905. — Voir, par ailleurs, le grand ouvrage du P. A. Palmieri, O. S. A., *Theologia orthodoxa dogmatica*, et le travail du P. D. Placide de Meester, O. S. B., *Études sur la Théologie orthodoxe*, première série, Maredsous, 1911.

## IV

### La doctrine traditionnelle touchant le corps de l'Eglise

Saint Paul est le grand théologien de l'Église, corps mystique dont le Christ est la tête. « Le corps mystique du Christ est, au point de vue paulinien, la notion la plus exacte et la plus complète de l'Église. Les autres sociétés peuvent bien prendre par métaphore le nom de corps, parce que la tendance à une même fin, les liens d'autorité et de dépendance, les droits et les devoirs mutuels, leur donnent une unité morale qui les assimile à un organisme vivant. Mais l'union du corps mystique est d'une nature plus excellente. Si on l'appelle mystique, ce n'est pas pour lui dénier les propriétés réelles, c'est pour le distinguer du corps physique pris par le Verbe au sein de Marie, pour marquer son rapport avec ce que Paul nomme le mystère, et surtout parce qu'il engendre des propriétés de l'ordre surnaturel qui, pour échapper à la vérification de l'expérience sensible, n'en sont pas moins des réalités. Il y a dans ce composé merveilleux action réelle de la tête sur tous et sur chacun

des membres, réaction des membres les uns sur les autres par la communion des saints, compénétration réelle du Saint-Esprit qui vivifie tout le corps et y forme le plus parfait des liens, la charité. Ce qui distingue essentiellement le corps mystique des entités morales qu'on décore par abus du nom de corps, c'est qu'il est doué de vie et que sa vie lui vient du dedans[1]. »

Cette vie est dans le Christ, Tête de laquelle partent toutes les influences, toutes les énergies; elle est dans l'Esprit, qui meut et vivifie l'Église, comme l'âme meut et vivifie le corps, et il y a identité d'opération du Christ et de l'Esprit dans la vie des fidèles.

Les Pères ont fait écho à cet enseignement. Tertullien considère tous les fidèles comme les membres d'un corps, expliquant que l'Église est dans tous ses membres et que l'Église c'est Jésus-Christ[2].

Saint Ambroise rappelle que nous ne formons tous qu'un seul corps dont Jésus est le chef[3].

Saint Augustin, non content d'affirmer que l'Église est un corps, montre que le Saint-

[1] P. Prat, *La Théologie de saint Paul*, t. II, pp. 412-413. Voir tout ce chapitre, pp. 403-431, ett. I, pp. 417-431.

[2] Tertull., *de Pœnit.*, X; *P. L.*, I, 1245.

[3] S. Ambros., Epist. LXXVI, n. 12, *P. L.*, XVI, 1262.

Esprit est l'âme de ce corps, exerçant à l'égard des membres mystiques ce que notre âme fait dans le composé humain [1].

Saint Grégoire le Grand, commentant, avec son sens pratique si avisé, la doctrine de saint Paul, enseigne que Jésus-Christ et l'Église forment une seule personne morale, au point que les actions et les souffrances de l'Église peuvent être attribuées à Jésus-Christ lui-même [2].

Saint Thomas nous a déjà dit comment l'Église est un organisme dont le Christ est la Tête et le Saint-Esprit, l'Ame et le Cœur [3].

« A partir du XVI^e^ siècle, les théologiens catholiques expriment plus nettement la doctrine théologique de la distinction entre le corps et l'âme de l'Église, dans cette formule dès lors communément admise : le corps comprend l'élément visible ou la société visible, à laquelle on appartient par la profession extérieure de la foi catholique, par la participation aux sacrements et par la soumission aux pasteurs légitimes, et l'âme comprend l'élément invisible ou la société invisible, à laquelle on appartient par le

[1] S. Augustin, *Serm.* cclxvii et cclviii, *P. L.*, XXXVIII, 1231, 1232.

[2] Gregor. Magn., *Moral.*, præf., c. vi, n. 14 et lib. III, c. xiii, n. 25 ; *P. L.*, LXXV, 525, 612.

[3] Voir plus haut, pp. 12, 88.

fait que l'on possède les dons intérieurs de la grâce.

« Cette distinction, complètement contenue dans l'enseignement de saint Paul, et déjà clairement indiquée par saint Augustin, comparant l'action du Saint-Esprit sur l'Église à celle de l'âme sur le corps humain, et par les théologiens subséquents adoptant le même langage, est formellement exprimée par Bellarmin dans son étude sur les membres de l'Église. S'appuyant sur l'autorité au moins implicite de saint Augustin, il attribue au corps de l'Église la profession extérieure de la foi et la participation aux sacrements, et à l'âme de l'Église les dons intérieurs du Saint-Esprit, la foi, l'espérance, la charité...

« Cet enseignement théologique se rencontre explicitement dans pluiseurs documents ecclésiastiques. L'encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII du 29 juin 1896, après avoir montré comment l'Église est à la fois visible et spirituelle, est un corps vivant et animé, supposant conséquemment un principe de vie surnaturelle informant ce corps, et que l'union de ces deux éléments est absolument nécessaire à la véritable Église, à peu près comme l'intime union de l'âme et du corps est nécessaire à la

nature humaine : *complexio copulatioque earum duarum velut partium prorsus est ad veram Ecclesiam necessaria, sic fere ut ad naturam humanam intima animæ corporisque conjunctio.*

« De même, l'encyclique *Divinum illud munus* de Léon XIII du 9 mai 1897 affirme expressément que Jésus-Christ étant le chef de l'Église, le Saint-Esprit en est l'âme : *Atque hoc affirmare sufficiat quod, quum Christus caput sit Ecclesiæ, Spiritus Sanctus sit ejus anima,* ce que l'encyclique confirme par l'autorité précédemment citée de saint Augustin : *Quod est in corpore nostro anima, id est Spiritus Sanctus in corpore Christi quod est in Ecclesia. Serm.* CCLVII, c. VI; *P. L.*, XXXVIII, 1231[1].

[1] E. DUBLANCHY, art. *Église*, dans le *Diction. de Théol. catholique*, col. 2154-2155. — Cf. P. CATHALA, O. P., *La Vie de l'Église*, dans la *Revue Thomiste* 1912 et 1913.

## CHAPITRE III

### OBLIGATION D'APPARTENIR AU CORPS DE L'ÉGLISE PAR LE CARACTÈRE BAPTISMAL ET PAR LES LIENS DES TROIS UNITÉS : DE FOI, DE GOUVERNEMENT, DE CULTE

Qu'il soit nécessaire, pour le salut, d'appartenir de quelque manière au corps de l'Église, en réalité ou par le désir, c'est un dogme fondamental de notre foi.

Pour le mettre en parfaite évidence, il nous suffira d'exposer ce principe : Le baptême est indispensable au salut. Or, si le baptême est reçu utilement, il nous introduit dans le corps mystique et il réclame les trois unités.

## I

**Obligation d'appartenir au corps de l'Eglise par le caractère baptismal**

La tradition la plus ancienne a toujours enseigné la nécessité absolue du baptême et interprété dans ce sens les déclarations de Notre-Seigneur : Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu[1] ; celui qui croira et sera baptisé aura le salut, quiconque ne croira pas sera condamné[2]. Telle était la doctrine commune même avant le concile de Nicée, et l'usage de baptiser les enfants était le témoignage authentique de la croyance universelle. « Impossible d'éviter l'éternel supplice et d'entrer dans le palais royal de Dieu, déclarait déjà la seconde épître dite de saint Clément, si l'on ne conserve pur et immaculé le *sceau* du baptême[3]. »

Pélage, en s'attaquant aux dogmes de la grâce et du péché originel, nia aussi la néces-

[1] Joan., III, 5.
[2] Marc., XVI, 16.
[3] *Epist. II. ad Cor.*, c. VI, et c. VIII, *P. G.*, I, 337, 341.

sité du sacrement ; mais, ne pouvant contester la pratique de l'Église et poussé à bout par les catholiques, qui lui objectaient les paroles de Jésus-Christ, il recourut au subterfuge d'une distinction arbitraire : Le baptême est nécessaire seulement pour parvenir à cet état supérieur qui est le *royaume des cieux*, non pas pour être sauvé ou obtenir la *vie éternelle*. Saint Augustin n'eut pas de peine à démontrer que, la vie éternelle étant identique au royaume des cieux, le baptême est également nécessaire pour tous les deux [1].

Les erreurs de Pélage furent condamnées par les Souverains Pontifes et par divers conciles, entre autres le second concile de Milève et le concile plénier de Carthage [2].

Les partisans de Wiclef reprirent, sous une autre forme, ces théories ; les protestants nièrent que le baptême fût nécessaire d'une nécessité de moyen ; au dire de Calvin, les enfants des fidèles et des prédestinés sont exempts de la tache originelle et n'ont besoin d'aucun rite sacramentel pour les purifier. La plupart des luthériens modernes pensent que le baptême n'est pas la cause unique de

[1] Cf. S. Augustin., Serm. 294, *P. L.*, XXXVIII, 337, *De Peccato orig. P. L.*, XLIV, 388, 395, *De Peccat. merit., ibid*, 123-140.

[2] Cf. Denzinger, 102.

la régénération spirituelle, que Dieu en dispense ou y supplée par d'autres moyens.

La foi catholique est que tout le monde contracte la souillure primitive et que, sans le baptême ou le vœu du baptême, il n'y a point de salut possible. L'Église, qui avait toujours professé cette croyance avant Pélage, la défendit énergiquement contre les attaques du moine hérétique, la renouvela officiellement au concile de Florence en déclarant que le baptême est la porte de la vie spirituelle[1] et l'unique remède du salut[2]; la définit une fois encore à Trente : « Anathème à quiconque prétend que le baptême est libre, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire au salut[3]. »

Toute l'économie de la rédemption se ramène à cette idée fondamentale : Dans l'état présent de l'humanité il n'y a de salut pour les enfants d'Adam qu'à la condition d'être régénérés dans le Christ ; l'unique moyen de la régénération c'est le baptême ou le vœu du baptême : *Sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest*[4].

Chez les adultes le désir, en cas de néces-

[1] *Decretum pro Armenis*, Denzinger, 696.
[2] *Decretum pro Jacobitis*, Denzinger, 712.
[3] Cf. Sess. V, *Decretum de peccato origin.* et sess. VII, *De Baptism.*,., can. 5.
[4] Sess. VI. c. IV.

sité, peut remplacer le sacrement. De là ces trois baptêmes si célèbres en théologie : d'eau, de désir et de sang. L'Église a toujours rendu les honneurs de la sainteté aux martyrs, qu'ils fussent baptisés ou simples catéchumènes. Les Pères, depuis Tertullien jusqu'à saint Augustin, répètent que l'effusion du sang pour la cause du Christ peut suppléer au bain de l'eau sacramentelle [1]. Quelques-uns attribuent une valeur analogue au baptême de désir, qui est la contrition et la charité parfaite. Saint Grégoire de Nazianze vante l'efficacité de cette pénitence qu'il appelle un baptême de larmes [2].

On connaît le consolant discours de saint Ambroise sur la mort de Valentinien. Le jeune empereur a rendu l'âme avant d'avoir reçu le sacrement de l'eau, mais le désir a suffi : celui qui a demandé la grâce l'a sûrement obtenue. *Certe quia poposcit accepit* [3]. L'Église ajouta sa ratification solennelle à cet enseignement lorsqu'elle déclara, au concile de Trente, que la justification nous est con-

[1] Tertull., *De Baptismo*, c. xvi, *P. L.*, I, 1217; S. Augustin, *De Civit. Dei*, lib. XIII, c. vii, *P. L.*, XLI, 381.

[2] Gregor. Nazianz., *Orat.* 39, 17, *P. G.*, XXXVI, 356.

[3] S. Ambros., *De Obitu Valentiniani*, 51, *P. L.*, XVI, 1374.

férée par le bain sacré de la régénération ou par le vœu du baptême : *Lavacro regenerationis* AUT EJUS VOTO.

Le martyre et la contrition sont les actes exquis de la charité, et l'amour parfait, bien qu'il ne soit pas lui-même la forme de notre justification, appelle infailliblement la grâce sanctifiante [1]. La charité équivaut à elle seule au désir du baptême : elle est, en effet, la plénitude de la loi, elle inclut le ferme et sincère propos d'observer tous les commandements de Dieu et, par conséquent, celui de se faire baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Ces deux baptêmes de sang et de désir peuvent bien donner la grâce, qui n'est pas nécessairement liée au signe sensible, mais ils ne sauraient produire ce qui est l'effet propre du rite sacramentel, à savoir le caractère. Quelques anciens scolastiques, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, de la Palu, ont pensé que, dans le cas où la malice et la mauvaise intention du ministre rendent le baptême invalide, Dieu, pour récompenser la bonne volonté du sujet, supplée lui-même et imprime le caractère en infusant la justification. Opinion insoutenable et depuis long-

[1] Voir Ire partie, ch. v, § II.

temps abandonnée ; le caractère dépend du sacrement et n'est gravé dans l'âme que par lui. *Character nunquam imprimitur nisi per sacramentum* [1].

Quant aux enfants qui n'ont pas l'usage de la raison, il est certain que le martyre lave leur souillure et les rend héritiers du royaume des cieux. Le sentiment de l'Église est ici la meilleure des preuves, et le témoignage irrécusable de cette croyance, c'est la fête si antique et si populaire des Innocents, qui ont confessé le Christ non par leurs paroles, mais par leur mort : *Non loquendo, sed moriendo confessi sunt.* La liturgie résume sur ce point la Tradition.

En dehors du martyre, le baptême d'eau est absolument indispensable. Cajétan a enseigné que, à la rigueur, la foi, les désirs, les prières des parents, pourraient suffire pour le salut des enfants ; d'autres auteurs estiment que le remède de nature subsiste encore dans les pays où l'Évangile n'a pas été promulgué. Tel est l'avis de Perrone ; certains se sont montrés trop favorables à ce sentiment, qu'ils croient plus conforme à la miséricorde divine.

Nous avons cherché, vainement, dans ces

[1] S. Thom., III. P., q. 64, a. 8, ad 2.

écrivains les fondements théologiques de leur opinion. On nous dit que l'Église ne l'a jamais condamnée. Nous observerons tout d'abord que saint Pie V fit enlever des *Commentaires de Cajétan* le passage qui expose cette singulière doctrine. Quant à la thèse de Perrone, on serait mal venu à prétendre qu'elle est soutenable de ce fait que le Saint-Siège n'a pas élevé la voix pour la proscrire officiellement, si elle heurte par ailleurs les enseignements très clairs de la Tradition catholique. Personne n'a le droit d'introduire des dérogations et des dispenses quand le langage des Pères et des conciles est le plus universel et le plus absolu. Saint Augustin suppose-t-il une exception lorsqu'il affirme, avec tant de vigueur, la nécessité du baptême pour les enfants? Il n'ignorait cependant pas qu'il existait de vastes régions où l'Évangile n'avait point pénétré.

Le concile de Milève [1], le concile de Florence [2], le concile de Trente [3], n'oublient pas qu'il y a encore des contrées idolâtres, et ils proclament néanmoins, sans aucune distinction, la nécessité absolue du sacrement. Les Pères de Trente ne reconnaissent que ce

[1] Can. 2, DENZINGER, 102.
[2] *Decretum pro Jacobitis*, DENZINGER, 712.
[3] Sess. V, can. 4.

double moyen de salut : le baptême ou le vœu du baptême[1]; or les enfants ne sont pas capables de ce désir.

Mais c'est surtout le concile de Florence qui exclut toute exception : Il faut se hâter de baptiser les enfants, parce qu'il n'y a pas d'autre remède pour eux que le sacrement de baptême : CUM IPSIS NON POSSIT ALIO REMEDIO SUBVENIRI NISI PER SACRAMENTUM BAPTISMI. Le concile, en parlant ainsi aux Jacobites, savait, aussi bien qu'eux, que des peuples entiers vivent en dehors de l'Évangile, et pourtant il choisit des termes qui ne souffrent aucune restriction : *Non alio remedio.* Est-il prudent, est-il permis d'ajouter des atténuations quand la règle est énoncée d'une manière si rigoureuse?

D'ailleurs, il faudrait prouver que le remède de nature tel qu'il fut en usage dans l'économie primitive s'est conservé comme moyen *surnaturel* parmi les infidèles modernes. Voudrait-on admettre que la justification est possible sans aucun acte de foi surnaturelle, ou de la part du sujet qui reçoit le rite, ou de la part des parents qui le donnent, ou de la part de la société au nom de laquelle il est conféré? Le baptême, assurément, produit la

[1] Sess. VI, c. IV.

grâce, lors même que le ministre ou les parents ne croiraient pas, mais il est donné au nom de l'Église, qui croit; de même, dans l'Ancien Testament, ceux qui administraient le remède de nature ou la circoncision pouvaient manquer de foi, mais la société elle-même avait la foi et ces rites étaient une protestation extérieure de cette foi commune. Faudra-t-il donc en venir à dire ou que le groupement païen qui userait encore du remède de nature a déjà la foi surnaturelle et divine, ou que la justification des enfants peut avoir lieu sans cette foi?

Qui voudrait prendre à son compte de pareilles conséquences?

Non, l'Église ne croit pas au remède de nature, et voilà pourquoi elle s'impose toutes sortes de sacrifices pour envoyer ses missionnaires sur tous les point du globe et procurer à tant d'enfants le bienfait de la régénération. Un théologien avisé s'en tiendra donc aux déclarations du magistère infaillible : Il n'y a pas d'autre moyen de salut pour les enfants que le baptême, *non alio remedio*.

La miséricorde ne supprime pas les autres lois du gouvernement divin. Nous savons, par ailleurs, que le sort de ces enfants n'est pas intolérable. Ils n'ont pas à souffrir de la

peine du feu, car celle-ci suppose une faute personnelle et un attachement désordonné dont ils ne furent jamais capables [1].

Ils sont privés éternellement de la vision béatifique, exclus du royaume des cieux, mais cette sorte de damnation n'est pas un supplice, car nul ne s'afflige de manquer d'un bien qu'il n'était pas en son pouvoir d'obtenir, pas plus qu'un saint ne s'attriste de n'avoir pas reçu les grâces qui furent accordées à d'autres [2]. Ils ne sont pas entièrement séparés de Dieu : ils tiennent de lui toutes leurs perfections, et la connaissance et l'amour naturels qu'ils ont de leur Créateur sont pour eux la source de véritables joies : *De ipso* GAUDERE *poterunt naturali cognitione et dilectione* [3].

La nécessité du baptême démontrée, nous avons établi l'obligation d'appartenir à la société visible instituée par Notre-Seigneur. Par ce sacrement, disent les Pères de Florence, nous devenons les membres de Jésus-Christ, et nous entrons dans le corps de l'Église : *Per ipsum* (*baptisma*) *membra*

[1] Cf. S. THOM., *Supplem.*, q. 71, a. 1; PIE VI, Bull. *Auctorem Fidei*, propos. 26. synod. Pistor, DENZINGER, 1526.
[2] *Supplem.*, q. 71, a. 2.
[3] *Ibidem*, ad 5.

*Christi, ac de corpore efficimur Ecclesiæ*[1]. Le baptême, en effet, est le signe extérieur et l'instrument sensible de notre incorporation dans la religion chrétienne; il imprime en nous une puissance surnaturelle qui est notre initiation, notre consécration authentique, qui nous députe au service divin dans la seule économie véritable établie par le Christ. Le caractère nous est donné pour nous introduire dans l'Église, nous rendre capables de recevoir les influences vitales de la hiérarchie, nous faire participer à la communion des saints. Cette faculté est indélébile, éternelle; elle est la relique sacrée que l'apostasie et l'infidélité sont incapables de détruire ou de souiller.

Il faut, pour entrer en fait dans l'Église, que le sceau divin soit réellement imprimé dans l'âme. Si le sacrement est nul, l'initiation est nulle aussi : l'incorporation dans une société n'est produite que par un titre valide. Le simple vœu de lui appartenir ne confère pas le droit d'en faire actuellement partie. Sans caractère baptismal point de consécration : incapacité radicale de recevoir l'action de l'Église et de recueillir les fruits de sa communion. On n'est donc point membre,

[1] *Decretum pro Armenis*, DENZINGER, 696.

puisque le membre social profite et jouit des biens de la communauté et vit de la vie du corps[1].

Quand le caractère est validement reçu, il dépose en nous des énergies qui demandent à se développer, et leur complet épanouissement suffit à nous donner tout ce qui constitue la perfection de l'organisme vigoureux. Si rien n'entrave les inclinations, les aspirations, les propriétés du caractère, le chrétien est pleinement dans le corps de l'Église. Rien de plus n'est exigé des enfants, qui ne mettent aucun obstacle aux effets du sacrement; en recevant le sceau baptismal, ils ont satisfait à l'obligation d'appartenir au corps mystique. Mais dans les adultes le caractère a d'autres tendances, qui peuvent être contrariées par la mauvaise volonté, lorsque celle-ci viole l'une des trois unités fondamentales.

## II

### Obligation d'appartenir au corps de l'Église par l'unité de foi

Puisque Notre-Seigneur nous a imposé le commandement de croire tout ce qu'il a en-

[1] Tel est le sentiment commun des théologiens, contre Suarez. Cf. Card. Billot, *De Ecclesia*, q. 7.

seigné, sans nous permettre aucune distinction entre les articles importants et les articles secondaires, puisque le motif de notre foi est le même pour tous les dogmes, c'est outrager Dieu gravement que de rejeter un seul point de la révélation.

Toute défection dans la foi est un désastre, une catastrophe, un naufrage : *Circa fidem naufragaverunt*[1]. Un seul acte d'infidélité suffit pour nous mettre hors du vaisseau de l'Église; désormais, plus de planche de salut, c'est la mort inévitable au sein des flots.

Quand un homme a brisé l'unité du dogme, il faut, par charité, l'avertir une ou deux fois, mais, s'il persiste, on doit l'éviter totalement : il n'est plus du troupeau béni, nul besoin de lancer contre lui l'anathème, il est déjà condamné par son propre jugement, son hérésie est, à elle seule, un arrêt de mort éternelle : *Cum sit proprio judicio condemnatus*[2]. Tous ceux qui ont corrompu la foi sont des antéchrists : ils ont passé comme des transfuges au camp de l'ennemi, ils n'appartiennent plus à la société du Sauveur, mais à la cité de Satan : *Antichristi multi facti sunt*[3].

Les Pères ont prêché énergiquement cette

[1] *Tim.*, I, 19.
[2] *Tit.*, III, 10.
[3] *I Epist.*, JOAN., II, 18-19.

vérité. Pour être enfant de Dieu, dit saint Ignace d'Antioche, il faut revenir à l'unité de l'Église, et malheur à qui suit une doctrine étrangère[1]! Saint Irénée regarde comme séparé du Christ et voué à la damnation quiconque s'éloigne, même en un seul point, de la doctrine révélée. Son grand ouvrage n'a pas d'autre objet que de dénoncer chacune des erreurs de son temps : *Adversus hæreses*[2]. Saint Cyprien expose le même enseignement dans son traité *De Unitate Ecclesiæ*[3] ; il dit ailleurs : « Tous les hérétiques sont les adversaires de Notre-Seigneur, des païens, des publicains, des rebelles, des ennemis, dont les autels sont faux, le sacerdoce illicite, les sacrifices impurs et sacrilèges[4]. » — « J'exprimerai clairement ma pensée, dit saint Jérôme : il faut demeurer dans cette Église qui est fondée sur les Apôtres et qui dure jusqu'à ce jour. Si quelques-uns osent se dire du Christ mais portent un autre nom : Marcionites, Valentiniens, ceux-là, sachez-le bien, ne sont pas l'Église du Christ mais la synagogue de l'Antéchrist[5]. » Saint Épiphane, après saint Irénée, a composé un livre im-

[1] *Ad Philadelph.*, III, *P. G.*, V, 669.
[2] *P. G.*, VII.
[3] *P. L.*, IV, 494, sq.
[4] *Epist. ad Magnum*, *P. L.*, III, 1138-1139.
[5] *Dialog. contra Lucif.* 28, *P. L.*, XXIII, 181-182.

mortel pour énumérer et réfuter chacune des hérésies qui s'étaient produites à son époque et dont il avertit les fidèles de se garder s'ils veulent arriver au salut[1]. — « Les hérétiques, déclare saint Augustin, n'appartiennent pas à l'Église, parce qu'elle aime Dieu, ni les schismatiques, parce qu'elle aime le prochain[2]. »

« Tous ceux, dit l'auteur de *Unitate Ecclesiæ,* qui pensent du Christ autrement que la sainte Écriture sont hors de l'Église; et ceux qui pensent de lui comme l'Écriture, mais qui ne veulent pas communier à l'unité de l'Église sont hors de l'Église[3]. » Cassien compare les hérétiques aux monstres les plus dangereux[4]. Saint Vincent de Lérins taxe d'impiété l'abandon d'un seul article. Si l'on rejette une partie du dogme catholique, on voudra le faire pour celle-ci et pour cette autre, et ainsi de suite, et notre religion sera peu à peu anéantie[5]. Saint Thomas condamne sans pitié ceux qui violent l'unité de la foi :

[1] *P. G.*, XLI-XLII.

[2] *De Fide et Symbolo*, x, *P. L.*, 193. Saint Augustin veut dire que l'hérésie est un péché contre Dieu et qu'elle est opposée directement à la charité que nous devons au Seigneur lui-même; le schisme est opposé à la charité que nous devons au prochain.

[3] *De Unitate Ecclesiæ*, iv, *P. L.*, XLIII, 395-396.

[4] *De Incarnatione*, lib. I, *P. L.*, L, 13, sq.

[5] *Commonit, P. L.*, L, 638, sq.

« Ils ont mérité non seulement d'être séparés de l'Église par l'excommunication, mais encore d'être exclus de ce monde par la peine de mort[1]. »

Ce langage ne paraîtra exagéré qu'à ceux qui ne comprennent rien au surnaturel. Pour quiconque admet que le salut est notre unique affaire, que la perte de notre âme est le seul grand malheur, il est manifeste que c'est un forfait énorme d'introduire dans la société toute cause qui compromet le salut et entraîne la ruine de l'âme. Si les empoisonneurs peuvent être regardés comme homicides et passibles de la peine capitale, quel doit être le châtiment de ceux qui corrompent les sources de notre vie spirituelle, la foi, et produisent dans les esprits des ravages incomparablement plus désastreux que ceux du poison? Assassins du corps, assassins des âmes, ne sont-ils pas les uns et les autres des malfaiteurs publics, ne méritent-ils pas, de ce chef, d'être mis au ban de la société et exclus de ce monde? *Meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi.* Si les sociétés modernes ne reconnaissent plus ce crime, si l'Église elle-même n'exige pas

[1] IIª IIæ, q. 11, a. 4.

l'exécution de cette sentence, il reste vrai que la peine est méritée aux yeux de la justice divine et que la faute doit être expiée par un supplice éternel.

Quand le chrétien viole en secret cette unité, il n'est pas soumis, il est vrai, au châtiment public, mais il insulte Dieu dans son cœur. Repousser l'ensemble de la révélation par l'apostasie, c'est dire à Dieu qu'Il n'a pas le droit de parler ou qu'Il est menteur : blasphème! Rejeter un seul article par l'hérésie, c'est révoquer en doute l'autorité du révélateur. Le motif de croire étant le même pour toutes les vérités surnaturelles, il n'est pas possible qu'on le conteste sur un point tout en l'acceptant sur les autres; la négation d'un seul dogme est un défi à la science et à la véracité du Créateur : crime de lèse-divinité! S'il est démontré que Jésus-Christ a établi sur la terre un magistère infaillible, qui parle aux hommes au nom de Dieu, le refus de croire ne s'adresse pas seulement à cette institution, mais à Notre-Seigneur lui-même, comme l'injure faite au légat ou à l'ambassadeur rejaillit sur le pouvoir supérieur qu'ils représentent. Désobéissance, blasphème, tel est le péché de ceux qui brisent sciemment l'unité de la croyance et refusent de se soumettre au magistère visible.

Nous aurons à revenir plus loin sur cette question des apostats et des hérétiques, et nous examinerons si la bonne foi leur est possible, s'ils peuvent vivre de l'âme sans être dans le corps.

## III

### Obligation d'appartenir au corps de l'Église par l'unité de gouvernement

Une fois établi que l'Église est par la volonté de Jésus-Christ un seul bercail gouverné par un seul pasteur, qu'il y a une seule hiérarchie avec un Souverain Pontife, il est manifeste que rejeter ce gouvernement c'est résister à l'autorité de Dieu. Le schisme est, aussi bien que l'hérésie, un outrage à Notre-Seigneur; et ici encore se vérifie la terrible parole : Qui vous méprise me méprise. C'est pourquoi saint Paul énumère au nombre des péchés très graves qui excluent du royaume éternel *dissensiones*, *sectæ*[1], c'est-à-dire tout ce qui rompt l'unité de la foi et brise le lien de la hiérarchie. Toute la vie de saint Paul, d'ailleurs, son apostolat, ses travaux, ses épîtres, sont la prédication continuelle de ce dogme : il demande que, à tout prix, on

[1] *Gal.*, v, 20.

évite les divisions et qu'on s'efforce de maintenir parmi les frères la paix, la charité, la concorde; et lui-même, de peur de travailler en vain, veut être en communion avec Pierre et les Apôtres [1]. Le concile de Jérusalem est une autre preuve de cette unité : on délibère ensemble, on agit de concert, témoignant ainsi qu'il y a une seule hiérarchie et un seul gouvernement.

Les Pères affirment aussi et illustrent cette doctrine. Hermas [2] nous représente l'Église comme une grande tour *faite d'une seule pierre,* pour signifier que tous les fidèles du Seigneur sont un seul esprit, un seul corps, et portent tous un habit de même couleur. Saint Ignace ajoute : « Si quelqu'un suit un artisan de schisme, il ne possédera point l'héritage du royaume divin [3]. » — « Ce n'est pas un moindre crime, dit saint Chrysostome, de diviser l'Église par le schisme que de tomber dans l'hérésie... Ne mérite-t-il pas l'enfer celui qui égorge le Christ et déchire ses membres [4]? »

Dans la pensée des Pères l'unité de commu-

[1] *Gal.*, I, 18; II, 2.
[2] Hermas, *Pastor, Simil.* IX, c. XIII, *P. G.*, II, 993.
[3] S. Ignat., *Ad Philadelp.*, III, *P. G.*, V, 699.
[4] S. Chrysost., *Homil.* VI *in Epist. ad Ephes.*, 5, *P. G.*, LXII, 87.

nion est aussi nécessaire au salut que la charité. « Lors même que l'on se ferait immoler pour confesser la foi du Christ, si l'on est hors de son Église, la tache n'est pas lavée par le sang. C'est une faute inexpiable que cette séparation, et la passion qu'on subit n'est pas capable de l'effacer. Il ne peut pas être martyr celui qui n'est point dans l'Église; il ne peut parvenir au royaume celui qui a quitté l'Épouse à laquelle le royaume est réservé. Non, il ne peut pas se donner comme martyr celui qui n'a pas gardé la charité fraternelle... Ils ne peuvent pas demeurer avec Dieu ceux qui n'ont pas voulu rester dans la paix de l'Église. Qu'ils livrent leurs corps aux flammes, qu'ils exposent leur vie aux bêtes féroces, leur trépas ne sera point celui de la gloire, mais celui du désespoir. Ils peuvent souffrir la mort, ils ne peuvent pas être couronnés[1]. » — « Déserter l'unité c'est violer la charité, et, si quelqu'un viole la charité, quelque grands et éclatants que soient les biens dont il est orné, il n'est rien, absolument rien. Embrassons la charité, en nous efforçant de garder l'unité d'esprit dans le lien de la paix[2]. » — « Il n'y a rien de plus

[1] S. Cyprian., *De Unitate Ecclesiæ*, xiv, *P. L.*, IV, 510-511.

[2] S. Augustin., *Serm.* 88, n. 21, *P. L.*, XXXVIII, 550.

grave que le sacrilège du schisme, parce qu'il ne peut jamais y avoir une cause juste qui nous oblige à violer l'unité sainte [1]. » — « Quelle serait cette nécessité? Le besoin de se conserver pur? Il faut bien, dites-vous, que les justes se séparent des injustes. L'Écriture vous répond : « Voilà que le fils mauvais s'appelle juste lui-même [2]. » — « S'il y a des pécheurs dans l'Église, il faut nous séparer d'eux par le cœur et par notre conduite, c'est-à-dire, ne pas imiter leur vie mauvaise, mais non sortir de l'Église, qui les tolère, comme le père de famille laisse l'ivraie et le bon grain dans le même champ jusqu'à la moisson [3]. »

« Le schisme, explique saint Thomas, est un péché spécial, parce qu'il tend à détacher de l'unité spirituelle qui est produite par la charité. Celle-ci ne se contente pas de resserrer plusieurs personnes entre elles par le lien de la dilection, elle maintient toute l'Église dans l'unité de l'esprit. C'est pourquoi on appelle proprement schismatiques ceux qui, de plein gré, et avec intention, se

[1] Idem, *Contra Epist. Parmen.*, III, lib. II, n. 25, *P. L.*, XLIII, 69.
[2] Idem, *Contra Gaudent.*, lib. II, c. III, *P. L.*, XLIII, 741-742.
[3] S. Augustin, *Serm.* 88, n. 21-25, *P. L.*, XXXVIII, 550-553.

séparent de l'unité de l'Église qui est l'unité principale : l'unité des particuliers entre eux est secondaire et se ramène à l'unité de l'Église, comme la composition des divers membres se réduit à l'unité de tout le corps. Or l'unité de l'Église implique deux choses : d'abord la connexion des membres, ou la communication mutuelle ; ensuite l'ordre de tous les membres avec la tête. Ce chef, c'est le Christ, dont le Souverain Pontife est le vicaire ici-bas.

« Les schismatiques sont donc ceux qui refusent de reconnaître le Pape et de rester en communion avec les membres de l'Église [1] qui lui obéissent. » — « L'hérésie est directement opposée à la foi, le schisme directement contraire à l'unité de la charité de l'Église. Et, comme la foi et la charité sont des vertus distinctes, quoique en perdant la foi on perde aussi la charité, l'hérérie et le schisme sont également des vices distincts, bien que l'hérétique soit aussi schismatique, mais non réciproquement. Cependant, comme la perte de la charité est un acheminement à la perte de la foi, le schisme aussi conduit à l'hérésie [2]. »

Voilà le lamentable état de ceux qui ont

[1] S. Thom., IIª IIæ, q. 39, a. 1.
[2] S. Thom., IIª IIæ, ad 3.

violé la double unité. Il fait froid dans l'âme de l'hérétique, car la charité qui réchauffe, qui féconde, qui fait éclore joie et bonheur, a disparu; il y fait nuit, car un seul acte d'incrédulité a suffi pour éteindre cette foi divine, le premier flambeau, la première lampe dans la maison de Dieu, l'étoile du matin qui annonce le jour de la grâce. Dans l'âme du schismatique aussi il fait froid, puisqu'en brisant l'unité il a frappé à mort la charité, qui lui donnait le mouvement; il fait nuit, puisque la perte de la charité prépare celle de la foi. D'ailleurs, de nos jours, après les définitions des conciles, quiconque refuse de reconnaître le pouvoir suprême du Pape rejette un dogme proposé par le magistère infaillible et devient hérétique.

Le schisme n'est pas une simple révolte de fait, on s'insurge plus d'une fois contre des supérieurs qu'on tient pour légitimes; c'est une désobéissance *à la fois pratique et doctrinale*, parce que l'on conteste même théoriquement l'autorité du chef unique de l'Église.

L'hérétique et le schismatique sont donc, l'un et l'autre, bien loin du Dieu qui éclaire et réjouit, et ils restent voués à sa colère, s'ils ne reviennent par la pénitence à l'unité du corps et à la vie de la tête.

## IV

### Obligation d'appartenir au corps de l'Église par l'unité de culte

C'est une conclusion déjà manifeste, puisque l'unité de foi et l'unité de gouvernement entraînent l'unité de culte. Si les hérétiques et les schismatiques sont des ennemis de Dieu, des sacrilèges, il n'est point permis de leur demander la vie surnaturelle que Notre-Seigneur est venu apporter au monde. Toute communion volontaire avec eux dans les choses saintes serait une approbation de leurs erreurs et un démenti donné au Sauveur et à son Épouse : quiconque favorise les adversaires du Christ agit contre le Christ lui-même. Il n'y a d'exception que pour le cas d'extrême nécessité. Comme l'Église veut avant tout le salut éternel des âmes, elle permet à ses enfants de recevoir même de la main des ministres apostats les sacrements les plus indispensables, tels que le baptême et la pénitence. Il semble même, pensent des théologiens, qu'elle n'interdit pas absolument le viatique quand il est impossible de

recourir aux prêtres orthodoxes, ni l'extrême-onction dans l'hypothèse où le moribond serait privé de tous les autres secours.

Mais, outre cette question, d'ailleurs facile, de la licéité, il en est une autre plus importante et plus célèbre touchant la validité des rites surnaturels, sacrements et sacrifice, et qu'il nous faut exposer à grands traits. Agrippin, prédécesseur de saint Cyprien sur le siège de Carthage, avait soulevé des doutes sur la valeur du baptême conféré par les hérétiques. Saint Cyprien, approuvé par trente et un évêques, se prononça contre la validité; mais le pape saint Étienne soutint énergiquement la doctrine de la tradition et défendit de renouveler le baptême, effectivement reçu [1]. L'erreur du clergé africain fut plus tard reprise et même aggravée par les donatistes : ils prétendaient que les sacrements conférés en dehors de l'Église (laquelle d'après eux est formée des seuls justes) sont stériles et nuls, que les ministres en état de péché sont incapables de poser un rite surnaturel. Les Vaudois, les Albigeois, les fratricelles, les partisans de Wicleff, les anabaptistes, ressuscitèrent une hérésie tant de fois condamnée. Le Maître des Sentences, sans

[1] Cf. *P. L.*, III.

aller si loin, estime cependant que l'Eucharistie n'est pas validement confectionnée par les hérétiques ni par les excommuniés qui sont frappés d'une sentence nominale.

Il est de foi que le baptême des hérétiques et des schismatiques est valide si rien ne manque par ailleurs. Nous avons tout d'abord le décret se saint Étienne Ier contre les rebaptisants. On ne doit pas réitérer le rite, on n'a pas à se demander qui l'a conféré, le sujet a pu recevoir la grâce du fait qu'on lui a donné le sacrement au nom de la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit [1].

Le concile d'Arles, de 314, prescrit d'interroger si l'on a baptisé au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit; dès que cette constatation est faite, plus de doute sur la valeur du sacrement [2]. Mêmes décisions du concile de Nicée [3], du pape saint Innocent Ier dans sa lettre à saint Victrice de Rouen [4], de Nicolas Ier dans sa réponse aux Bulgares [5]. Les Pères de Florence expliquent que, en cas de nécessité, tout le monde peut baptiser, même les hérétiques et les païens [6]; le concile de

[1] Cf. Denzinger, 46.
[2] Cf. Denzinger, 53.
[3] Can. 8.
[4] Denzinger, 94.
[5] *Ibid.*, 335.
[6] Denzinger, 696.

Trente clôt par une solennelle définition la série de ces témoignages [1].

Au sujet de l'ordre, il faut citer la déclaration de Pascal II au concile de Latran, 1116 : le Pontife reconnaît valides les ordinations faites par les schismatiques et les hérétiques [2].

Quant aux autres sacrements, bien que l'Église n'ait pas eu à se prononcer sur chacun d'eux, la doctrine est la même, les théologiens la regardent comme absolument certaine et voisine de la loi, *proxima fidei.*

Une remarque pourtant au sujet de la pénitence. Ici la juridiction est nécessaire, et l'Eglise la refuse ou la retire à tous ceux qui ont violé ouvertement l'unité de foi ou l'unité de communion : nulles donc leurs absolutions sacramentelles. Mais la Mère des âmes se montre entièrement généreuse en face de la mort : alors toute réserve cesse, et la juridiction est libéralement accordée sans exception ni restriction ; tout prêtre peut absoudre tout pénitent de tout péché et de toute censure. Ainsi parlent le concile de Trente et le Rituel romain [3].

[1] Sess. VII, *De baptismo*, can. 4.

[2] Denzinger, 300. Voir à ce sujet le livre de M. Saltet, *Les Réordinations.*

[3] Conc. Trid., sess. XIV, c. vii ; *Ritual. Roman., de sacram. Pœnit.* — Nous n'avons pas à exposer

Le magistère authentique a déclaré pareillement que la sainteté du ministre n'est pas nécessaire à la validité du rite. Innocent III, dans la profession de foi qu'il prescrit aux Vaudois de son temps, affirme que les prêtres pécheurs peuvent confectionner de vrais sacrements[1]; le concile de Constance condamne la 4e proposition de Wicleff[2] : « L'évêque ou le prêtre en état de péché mortel n'ordonne pas, ne consacre pas, ne baptise pas »; le concile de Trente définit que le prêtre malgré l'état de péché mortel conserve le pouvoir d'absoudre[3], et il explique, à propos de l'Eucharistie, que ni l'indignité ni la malice du célébrant ne peuvent souiller l'Hostie immaculée offerte sur l'autel[4].

La raison de tout cela c'est que le ministre n'agit que comme instrument; qu'importe la valeur de l'outil quand l'artiste est si parfait? Celui qui baptise, qui consacre, qui absout, c'est le Saint des saints, le Christ, pontife de notre religion.

ici, on le comprend, la manière dont les Eglises séparées pratiquent la confession. On peut consulter, pour ce qui concerne l'Eglise russe, la *Revue Augustinienne*, 1904-1905, et l'*Ami du Clergé*, 8 février 1906, p. 105, et suiv.

[1] Denzinger, 424.
[2] *Ibid.*, 584.
[3] Sess. XVI, can. 10.
[4] Sess. XXII, c. 1.

Les Pères ont éclairé cette doctrine par des comparaisons expressives. La lumière traverse la fange sans perdre sa pureté, l'eau est amenée par un conduit de plomb aussi bien que par un tube d'argent, l'image du roi est aussi ressemblante imprimée sur l'anneau de fer que sur la bague d'or. Du moment que le prêtre est revêtu du caractère, il porte la vertu de Dieu : qu'il soit Judas ou Pierre, son action est élevée et sanctifiée par le Christ [1].

En cela éclate l'admirable miséricorde de Notre-Seigneur, qui ne veut pas déshériter les pécheurs, les apostats, les hérétiques et les schismatiques, qui permet à ses sacrements de couler à grands flots même en dehors de la véritable Église.

Cependant, pour qu'il soit bien manifeste que les sources de la vie surnaturelle ont été confiées à cette Église unique, il faut que ces rites administrés en dehors d'elle soient faits et donnés en son nom. Le ministre, malgré son indignité personnelle, agira validement, pourvu qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Église [2].

Les protestants, qui ne reconnaissent aux

[1] Cf. S. Augustin, Tract. V, *in Joan.*, *P. L.*, XXXV, 1422-1425; S. Gregor. Nazianz., *Orat.* 40, in *S. Baptisma*, *P. G.*, XXXVI, 396.

[2] Pour l'historique de cette question, voir Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, ch. vii.

sacrements pas d'autre efficacité que celle de provoquer et de nourrir la piété, ont nié encore ce point de la doctrine chrétienne.

Inutile, l'intention du ministre : lors même qu'il se proposerait une simple comédie et qu'il se rirait extérieurement du baptême, celui-ci est effectivement conféré, parce que la cérémonie est de sa nature capable d'exciter la foi.

Cette explication est hérétique. Innocent III affirme la nécessité de l'intention dans le prêtre pour consacrer validement l'Eucharistie[1]. Martin V, dans sa bulle du 22 février 1418, requiert pour la validité du sacrement que le ministre emploie la vraie matière et la vraie forme *avec l'intention de faire ce que fait l'Église*[2]. Le concile de Florence réclame trois conditions pour la confection du sacrement : « La matière, la forme, la personne du ministre avec *l'intention de faire ce que fait l'Église :* si l'un de ces éléments vient à manquer, le rite est nul[3]. » — « Anathème, ajoute le concile de Trente, à quiconque prétend que les ministres, lorsqu'ils confectionnent ou confèrent les

[1] Denzinger, 424.
[2] Denzinger, 672.
[3] *Decret. pro Armenis.*, Denzinger, 695.

sacrements, ne doivent pas avoir au moins l'intention de faire ce que fait l'Église[1]. »

Le ministre est un instrument raisonnable et surnaturel, qui opère, non par sa vertu propre, mais au nom de Notre-Seigneur ; parce que raisonnable, il doit agir d'une manière délibérée, se former une intention ; parce que surnaturel, il doit avoir la volonté de se servir de la puissance divine que le Maître lui a confiée : autrement il ne restera plus un délégué, il interviendra en son nom personnel, et son action n'aura qu'une valeur humaine. Mais, puisque le Christ est continué dans l'Église, puisqu'Il a remis à son Épouse toute l'économie du surnaturel, l'intention du Christ est interprétée authentiquement par l'Église et se confond en réalité avec celle de l'Église. Le prêtre donc, qui exclut extérieurement l'intention d'agir contre l'Église ne posera que des actes sacrilèges et invalides.

Voilà déjà un point de foi : l'intention au moins externe est requise ; faut-il encore l'intention interne? Des théologiens célèbres, Catharin, Salmeron, Serry, Drouin, ne le pensent pas. Il suffit, d'après eux, d'accomplir le rite sans plaisanterie extérieure, d'une manière digne ; le sacrement sera efficace,

[1] Sess. VII, can. II.

dans l'hypothèse même où le ministre se dirait au fond du cœur : Je ne veux pas faire ce qu'on a coutume de faire dans l'Église. C'est, prétendent-ils, la seule théorie qui puisse tranquilliser les consciences ; autrement, quelle angoisse à la seule pensée qu'un hypocrite peut par une intention perverse se jouer des âmes !

Qui ne voit l'inanité de cette objection? Les fidèles, qui connaissent leurs prêtres, n'ont aucune inquiétude à ce sujet, pas plus que les convives invités par leurs amis à un festin ne redoutent d'être empoisonnés.

La doctrine contraire, aujourd'hui commune et dont il n'est pas permis de s'écarter en pratique, est l'interprétation obvie des déclarations multiples du magistère officiel. Le doute ne semble point possible au sujet de la pénitence. Le concile de Trente exige pour la validité de l'absolution que le confesseur ait le désir d'agir sérieusement et d'absoudre véritablement : *animus serio agendi et vere absolvendi*[1]. N'est-ce pas réclamer l'intention interne ? On peut agir sérieusement au dehors sans avoir de volonté réelle au dedans, mais la *volonté* (*animus*) *d'agir sérieusement et d'absoudre vérita-*

[1] Sess. XIV, c. VI.

*blement* ne saurait désigner autre chose qu'une intention formelle et intérieure.

Au sujet du baptême, Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, condamna la proposition suivante : « Est valide le baptême conféré par un ministre qui observe tout le rite extérieur et la forme du sacrement, mais qui dit dans son for interne : Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Église [1]. » On répond que cette expression : *tout le rite extérieur* est très générale et peut viser l'erreur des protestants. La condamnation va plus loin, et elle a discrédité l'opinion de Catharin ; aussi bien cette théorie doit-elle être considérée comme gravement atteinte par le décret de 1690, même en admettant qu'elle n'a pas été directement condamnée.

Pour tous les sacrements les conciles requièrent trois éléments distincts : la matière, la forme, l'intention de faire ce que fait l'Église. Si l'intention externe suffit, nul besoin de la signaler à part puisqu'elle se confond avec l'application régulière de la matière et de la forme. Croira-t-on que les conciles n'ont voulu dire que cela en mentionnant avec tant de soin cette intention de faire ce que fait l'Église ? Est-ce que l'Église

[1] Denzinger, 1318.

ne fait que cela ? N'a-t-elle en vue que le rite matériel ?

D'autre part, le ministre, avons-nous dit, ne peut produire un effet divin qu'en se servant de son pouvoir divin : il est clair que, s'il n'agit que par sa vertu humaine, sa causalité restera dans le même ordre et son action sacramentelle sera nulle. Or, se sert-il vraiment de sa puissance ministérielle, met-il réellement en jeu son autorité surnaturelle, s'il n'a pas l'intention interne ? Déclarer dans son cœur : Je ne veux pas faire ce que fait l'Église, n'est-ce pas conclure équivalemment : Je ne veux pas user de mes pouvoirs de délégué, je ne veux pas agir comme prêtre, je veux poser un acte purement naturel ?

L'intention interne est donc requise, bien qu'il ne soit pas nécessaire de la formuler, ni de se demander quelle est la véritable Église. Un hérétique, un apostat, un païen, ont implicitement cette volonté du moment qu'ils se proposent d'accomplir ce qui se fait communément dans la religion chrétienne, lors même qu'ils ne croiraient pas à l'efficacité du rite.

Nous aboutissons donc à cette conclusion que tous les sacrements sont la propriété de l'Église et que c'est vouloir tarir les sources de la vie que de les jeter hors de son sein.

La conversion des religieuses de Sainte-Bride et des moines de Caldey, dont s'est occupée la presse du monde entier, est un des exemples les plus frappants du soin que prend la Providence d'éclairer les personnes de bonne volonté.

Ces âmes avaient reçu déjà des grâces éminentes, mais, une fois que le travail préliminaire est accompli, Dieu les introduit dans le catholicisme, comme pour donner à entendre que, si la préparation peut se faire au dehors, le couronnement définitif doit avoir lieu dans l'unique et véritable Église.

L'ensemble des circonstances qui ont amené ce retour nous porte à redire ce que nous avons remarqué plusieurs fois, que l'histoire des âmes rachetées par le sang d'un Dieu est avant tout l'histoire des divines miséricordes.

## CHAPITRE IV

### L'AXIOME « HORS DE L'ÉGLISE POINT DE SALUT » PROUVÉ PAR LES TÉMOIGNAGES DE LA TRADITION

Notre thèse, corollaire immédiat des précédentes considérations, serait déjà suffisamment démontrée. S'il y a obligation grave de garder les trois unités de foi, de gouvernement, de communion, il est manifeste que se mettre hors de l'Eglise par la rupture de ce triple lien, c'est se vouer à l'éternelle damnation. Mais il est utile de revenir sur cette vérité capitale et de l'étudier d'une manière plus directe à la lumière des documents ecclésiastiques.

Comment les théologiens l'ont-ils entendu? Melchior Cano [1] l'interprète de l'Église dans le sens large, qui comprend tous les appelés, tous les fidèles, depuis Adam jusqu'à la fin

[1] MELCHIOR CAN., *De Locis theol.*, lib, IV, c. II.

des siècles. Quiconque vit de la foi est membre de cette Église, même les catéchumènes; et rester en dehors d'elle c'est se mettre en dehors de la foi surnaturelle, sans laquelle il ne peut y avoir ni de salut, ni de vie par l'âme.

Bellarmin et Suarez[1] répondent que depuis la venue de Jésus-Christ il n'y a pas d'autre véritable Église que l'Église chrétienne, et que dès lors les conciles, en définissant l'impossibilité du salut en dehors de l'Église, parlent certainement de la société établie par Notre-Seigneur.

La solution consiste à distinguer l'appartenance réelle et l'appartenance par le désir. L'axiome signifie donc : pas de salut pour ceux qui n'appartiennent à l'Église du Christ ni en réalité ni par le cœur, *neque reipsa neque desiderio.*

C'est l'explication que donneront équivalemment les autres théologiens, Sylvius[2], Henno[3], Billuart[4], jusqu'aux plus récents, Dublanchy[5], Bainvel[6], Capéran[7].

[1] Bellarm., *De Ecclesia milit.*, lib. III, c. III; Suarez, *De Fide*, disp. XII, sect. IV, n. 22.
[2] *Sylvius Controv.*, lib. III. q. I, a. 3.
[3] Henno, *De virtut.*, disp. II, a. I, concl. 2.
[4] Billuart, *De regulis fidei*, diss. III, a. 2.
[5] Dublanchy, *Diction. théol. cath.*, art. *Église*, col. 2163-2165.
[6] Bainvel, *Hors de l'Église pas de salut.*
[7] Capéran, *Essai théologique*, pp. 80-83.

Lors donc qu'il s'agit d'affirmer la vérité fondamentale proclamée par les Pères et les conciles, c'est-à-dire la nécessité d'appartenir à l'Église société visible constituée par Jésus-Christ, il n'y a pas à recourir à la distinction entre l'âme et le corps; mais quand on voudra préciser le mode d'appartenance, en réalité ou par le désir, cette distinction s'imposera comme aussi la distinction entre la nécessité de moyen et la nécessité de précepte.

Nous restons en parfait accord avec les théologiens que nous venons de citer, mais nous visons à compléter ce qui pourrait demeurer encore vague ou imprécis en dehors de ces distinctions.

Reprenons donc ce qui a été dit dans l'avant-propos, pour mieux déterminer le sens de l'axiome.

1° Nécessité de moyen d'appartenir à l'âme de l'Église, non seulement par le désir, mais en réalité : le vœu ne suffit point : rien ne peut remplacer ni la foi ni la grâce sanctifiante et, sans elles, point de justification possible. Quiconque en est privé perd tout; mais quiconque fait tout ce qui est en son pouvoir, avec les secours que Dieu ne refuse jamais aux bonnes volontés, arrivera sûrement à la foi et au salut. Notre première partie a

été l'exposé et la preuve de cette doctrine.

2° Nécessité de moyen, rigoureuse, absolue, universelle, d'appartenir, au moins par le désir, au corps de l'Église : celui qui habite dans l'âme par la grâce sanctifiante possède la charité, et celle-ci, qui est la plénitude de la loi, embrasse tous les préceptes et contient, au moins implicitement, le vœu de satisfaire à l'obligation imposée par Notre-Seigneur d'entrer dans la société spirituelle et visible qu'il a fondée. Nous avons justifié cette assertion en établissant la nécessité du baptême.

3° Nécessité de moyen aussi, non moins certaine, manifeste, d'appartenir en réalité au corps de l'Église dans la mesure où l'on connaît et où l'on peut remplir ce devoir. Le vœu qui est inclus dans la charité deviendrait dérisoire, si l'on négligeait de l'exécuter, comme le désir du baptême est incapable de suppléer au sacrement quand on refuse celui-ci. Il est manifeste, d'autre part, que le degré d'obligation dépend du degré de connaissance; l'ignorance involontaire excuse, de même que l'ignorance voulue ou affectée aggrave la condamnation. Ainsi entendue, la question se ramène à celle de l'ignorance vincible et de l'ignorance invincible. Enfin, c'est un principe d'équité naturelle que l'impuissance de satisfaire à une obligation est la

plus valable des dispenses : ainsi, les catéchumènes, ou les convertis auxquels l'Église impose un temps de probation avant de les recevoir définitivement dans son sein, pourront, s'ils sont surpris par la mort, être admis à l'héritage des enfants sans avoir appartenu au corps visible.

Le redoutable axiome atteint dans toute sa rigueur trois catégories d'hommes. D'abord, ceux dont le siège est fait d'avance, qui ferment les yeux à la lumière et refusent de chercher la vraie religion; Dieu les sollicite par ses grâces prévenantes, qui parlent tour à tour à l'imagination, à l'esprit, au cœur; mais ils repoussent ces invites et se laissent endormir dans l'indifférence. Ils sont inexcusables de n'avoir pas trouvé, puisqu'ils n'ont pas essayé la moindre enquête. En second lieu, ceux qui, ayant reconnu la véritable Église, refusent de se donner à elle : ce qui les arrête c'est *l'idole*[1] : concupiscence de la chair ou des yeux, orgueil de la vie, préjugés, égoïsme, amour-propre, etc... Ceux-là aussi sont blâmables, puisque, après avoir trouvé, ils négligent d'entrer. En troisième lieu, ceux qui abandonnent l'Église dans laquelle ils ont été élevés : transfuges et traîtres, on doit leur

[1] Cf. *Réponses théologiques*, p. 61.

appliquer les anathèmes que le disciple bien-aimé lançait contre les antéchrists. Il ne peut jamais y avoir une cause juste qui nous oblige à sortir de l'unité sainte[1].

Ainsi expliqué, l'axiome est le résumé authentique des enseignements de Notre-Seigneur, des Apôtres et des Pères.

Au témoignage de Jésus-Christ, quiconque se met hors de l'Église est perdu, puisque c'est un païen et un publicain[2]. Au dire des Apôtres, c'est un homme condamné par son propre jugement[3], un naufragé[4], un antéchrist[5] un fils de perdition voué à des châtiments effroyables[6].

Il faudrait répéter ici tous les textes que nous avons fait valoir, en étudiant la notion du corps de l'Église et en exposant la doctrine des trois unités. Écoutons les divers échos de la tradition à travers les âges.

Voici d'abord les Pères apostoliques. Saint Clément de Rome exhorte les séditieux, les révoltés, à déposer leur orgueil, à rentrer dans l'unité, à se soumettre à la hiérarchie

[1] S. Augustin., *P. L.*, XLIII, 69, 741-742. Conc. Vatic., c. III, *De Fide.*
[2] Matth., XVIII, 17.
[3] *Tit*., II, 10,
[4] *Tim.*, I, 19.
[5] *I Epist.* Joan., II, 18-19.
[6] II Pet., II; Jud., 3, ss.

visible dans l'humilité et la pénitence; car il vaut mieux vivre dans le troupeau du Christ, humble, petit, jouissant d'une bonne renommée, que de se jeter hors de lui par l'orgueil et un excès d'espérance[1]. C'est déclarer que, en sortant de l'unique bercail de Notre-Seigneur, qui est l'Eglise, on s'engage fatalement dans la voie de la perdition.

Hermas nous représente le Christ comme la porte unique pour aller au Père : point d'accès dans la maison de Dieu, si l'on ne vient pas par cette entrée, et ceux-là seuls passent par elle qui ont adopté le nom du Fils de Dieu. Mais, pour porter utilement ce nom, il faut être dans l'Église; et c'est pourquoi, après avoir considéré la pierre et la porte, c'est-à-dire le Christ, Hermas parle de la tour monolithe, image de l'Église unique, qui a un seul esprit et un seul corps[2].

Saint Ignace d'Antioche est encore plus sévère à condamner les hérétiques et les schismatiques. Quiconque jette le trouble dans les familles est exclu du royaume de Dieu. S'il en est ainsi dans l'ordre naturel, quel doit être le châtiment de ceux qui corrompent, par des doctrines mensongères, la

[1] Clemens Rom., *I ad Cor.*, c. lvii, *P. G.*, I, 323.
[2] Hermas, *Pastor*, lib. III, simil. IX, cc. xii, xiii, *P. G.*, II, 991-994.

foi divine, pour laquelle Jésus-Christ a été crucifié! Ces perturbateurs et tous leurs adhérents seront livrés au feu inextinguible[1].

Si quelqu'un veut agir en dehors de l'Église, c'est-à-dire en dehors de la hiérarchie que forment l'évêque, les prêtres et les diacres, celui-là ne sera pas saint, il n'aura pas la conscience pure[2]. Ne vous y trompez pas, mes frères, celui qui fait un schisme n'obtiendra pas l'héritage du royaume divin, et celui qui suit une doctrine étrangère est l'adversaire de la passion[3].

Il est manifeste que les Pères apostoliques ont en vue l'Église visible, puisqu'ils parlent de la hiérarchie, évêques, prêtres, diacres, de la famille qu'on ose troubler par le schisme ou l'apostasie.

Quoi qu'ils adressent leurs recommandations à des communautés particulières, ils reconnaissent qu'il faut appartenir à l'unité de l'Église universelle, dont ils disent qu'elle est catholique, qu'elle est *un seul corps* formé des Juifs et des gentils[4]; ils professent que les diverses Églises forment un seul tout,

[1] S. Ignat., *Ad Ephes.*, xvi, *P. G.*, V, 657.
[2] Idem, *Ad Trall.*, c. vii, *P. G.*, V, 680-681.
[3] Idem, *Ad Philadelph.*, *P. G.*, V, 700.
[4] S. Ignat., *Ad Smyrn.*, cc. i, viii, *P. G.*, V, 708-713.

l'Église catholique dans le monde entier[1].

Saint Irénée ajoute que l'Église visible, dans laquelle Dieu a établi des prophètes et des docteurs, est l'unique dispensatrice des grâces et que nul, en dehors d'elle, ne peut participer à l'Esprit-Saint. « Où est l'Église, là aussi est l'esprit de Dieu, et où est l'esprit de Dieu, là aussi est l'Église, car l'Esprit est vérité. Ceux qui se sont soustraits à cette communion ne peuvent prendre sur le sein de l'unique mère la nourriture de vie, ni boire à la source très pure qui jaillit du corps de Jésus-Christ. Ils se creusent des citernes impuissantes et ils se désaltèrent à des eaux bourbeuses, empoisonnées, en désertant la foi de l'Église et en méprisant l'Esprit-Saint[2]. » — « Le disciple spirituel jugera tous ceux qui sont *hors de la vérité, c'est-à-dire hors de l'Église*, et lui ne sera jugé par personne[3]. » Les conclusions du saint évêque de Lyon se résument donc en celles-ci : Hors de l'Église point de nourriture, point de breuvage sain, point de vérité, point de grâce, point de salut.

[1] *Martyrium S. Polycarpi*, subscript., cc. VIII, XIX, *P. G.*, V, 1029, 1044.

[2] S. IREN., *Adv. Hæres.*, lib. III, c. XXIV, *P. G.*, VII, 966-967.

[3] S. IREN., *Adv. Hæres.*, lib. IV, c. XXXIII, *P. G.*, VII, 1076.

Avec Origène, l'axiome a trouvé déjà sa formule définitive : *Extra Ecclesiam nemo salvatur.* Le grand écrivain compare l'Église à la maison de Rahab : « Tous ceux qui se trouvèrent dans cet asile furent épargnés ; pour les autres point de merci. Si quelqu'un veut être sauvé, qu'il vienne dans cette demeure où le sang du Christ est le signe de la rédemption... Que personne ne cherche à se faire illusion : en dehors de cette maison, c'est-à-dire en dehors de l'Église, point de salut. Quiconque veut sortir de là se rend coupable de sa propre mort[1]. » L'auteur a manifestement à la pensée le corps de l'Église, l'Église qui se voit, puisqu'il l'appelle la maison de celle qui fut jadis courtisane, c'est-à-dire la société venue du paganisme et lavée dans le sang du Christ.

Saint Cyprien donne l'explication théologique de notre principe : « Celui qui, séparé de l'Église, suit une adultère, se met en dehors des promesses faites à la véritable Église : il n'arrivera pas à l'héritage du Christ, celui qui déserte l'Église du Christ. C'est un étranger, c'est un profane, c'est un ennemi. On n'aura pas Dieu pour père, quand on n'a pas l'Église pour mère. Hors de l'arche point d'asile con-

[1] Origen., *Homil. III in Josue,* n. 5, *P. G.*, XII. 841-842.

tre le déluge, hors de l'Église point d'abri contre la damnation. » Le saint parle bien de l'Église visible, qui est régie par la chaire de Pierre [1].

Lactante dit à son tour : « Seule, l'Église est la source de la vérité, le domicile de la foi, le temple de Dieu. Si quelqu'un néglige d'entrer dans ce temple ou s'il en sort, il doit renoncer à tout espoir de vie et de salut éternel [2]. »

Saint Optat, de Milève, défend énergiquement cette vérité, contre les donatistes [3].

Saint Basile reproduit la doctrine désormais commune. Dans son homélie sur le psaume XXVIII, il commente ainsi le verset 3 : *Adorez le Seigneur dans son saint parvis* : « L'adoration vraie n'est point celle qui se fait hors de l'Église, mais celle qui se fait dans le saint parvis de Dieu. Ne me parlez pas d'églises particulières : il est unique le saint parvis de Dieu. L'antique Synagogue des Juifs fut d'abord un parvis, mais, depuis le crime commis contre le Christ, leur habitation est devenue un désert. C'est pourquoi Notre-Seigneur déclare qu'il a

[1] S. Cyprian., *De Unitate Ecclesiæ*, VI, *P. L.*, IV, 500, 503.

[2] Lactant., *De vera sap. et relig.*, lib. IV, in fine, *P. L.*, VI, 542.

[3] Cf. *P. L.*, XI, 1477.

d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail. En parlant ainsi des gentils prédestinés par Dieu au salut, il montre qu'il a un parvis à lui, distinct de celui des Juifs. C'est dans ce saint parvis, et non point en dehors, qu'on doit adorer Dieu. Il ne faut point sortir de là en devenant l'auteur d'une fausse synagogue ou de schismes[1]. » Le saint docteur fait ensuite l'application à l'âme chrétienne, qui doit être elle-même le parvis et le temple de Dieu par sa vie sainte ; mais il considère avant tout l'Église société visible, à laquelle il faut appartenir pour prier avec fruit et dont on sort par l'hérésie et la rébellion.

Saint Jérôme, parlant de l'Église catholique, qui est en communion avec le Pape, s'écrie : « Quiconque mange l'agneau pascal en dehors de cette maison est un profane destiné à périr comme furent condamnés au naufrage tous ceux qui ne se trouvèrent point dans l'arche de Noé[2]. »

Saint Augustin a particulièrement insisté sur ce dogme fondamental : « Quiconque est séparé de l'Église catholique se flatte en vain de vivre saintement : par le fait qu'il est sorti de cette unité du Christ, il a perdu la vie et la

[1] Basil., *P. G.*, XXIX, 288, et XXX, 731

[2] S. Hieron., *Epist.* 15 *ad Damas.*, *P. L.*, XXII, 356.

colère de Dieu demeure sur lui[1]. » — « Ceux qui ne restent pas en communion avec l'Église ne sont pas écoutés pour la vie éternelle, quoiqu'ils puissent obtenir de Dieu certains biens temporels[2]. » — « En dehors de l'Église les péchés ne sont point remis, l'Esprit-Saint n'est pas donné, le pardon n'est pas accordé[3]. » — « Aimons le Seigneur, notre Dieu, aimons son Église, lui comme notre père, elle comme notre mère. Que vous sert de confesser le Seigneur, de le prêcher, de reconnaître son Fils, de le proclamer assis à la droite du Père, si vous blasphémez son Église ?... Si vous étiez au service d'un patron et que vous eussiez imputé un crime à son épouse, oseriez-vous entrer dans sa maison? Ayez donc, mes bien-aimés, ayez tous unanimement Dieu pour père et l'Église[4] pour mère. » C'est de l'Église visible que parle saint Augustin, de l'Église catholique, qu'il défend contre les donatistes. L'axiome est si universellement admis que l'évêque d'Hippone ne suppose même pas qu'on

[1] *Epist.*, CXLI., n. 5, *P. L.*, XXXIII, 579.
[2] *Enarrat., in psal.* XCVIII *et in psal.* CXXX, *P. L.*, XXXVII, 1270, 1704.
[3] *Serm.* LXXI, *P. L.*, XXXVIII, 460-465 ; *Tract.* X *in epist. Joan.*, c. V, *P. L.*, XXXV, 2062 ; *Enchiridion*, c. LXV, *P. L.*, XL, 262.
[4] *Enarrat. in psal.* LXXXVIII, serm. II, n. 14, *P. L.*, XXXVII, 1140-1141.

puisse y contredire. « Hors de l'Église point de salut : qui nie cette vérité ? Donc ce qui se pratique hors de l'Église n'a point de valeur pour le salut[1]. »

Saint Prosper d'Aquitaine fait plusieurs fois allusion à cette doctrine : « Il faut entrer dans la maison de Dieu, afin d'adorer le Seigneur ; et ce n'est que dans l'Église catholique que nous pouvons trouver le lieu pour adorer, comme c'est seulement par l'Esprit-Saint que nous pouvons dire : Seigneur Jésus[2]. » — « Hors de Jérusalem point de bénédiction, parce que personne n'est sanctifié à moins d'être uni à l'Église, qui est le corps du Christ[3]. »

Des statuts canoniques très anciens, ajoutés aux œuvres du pape saint Léon le Grand[4], prescrivent d'interroger les futurs évêques s'ils croient que personne n'est sauvé hors de l'Église catholique : *Si extra Ecclesiam catholicam nullus salvetur.*

A l'époque de saint Grégoire le Grand, l'axiome est prêché partout. Le pontife oppose l'Église visible et catholique aux

[1] *De Baptismo*, lib. IV, c. XVII, *P. L.*, XLIII, 170.
[2] S. PROSPER, *In psalm.* CXXXI, v. 8, *P. L.*, LI, 379.
[3] *In psalm.* CXLVII, v. 13, *P. L.*, LI, 420.
[4] Cf. *P. L.*, LII, 880.

sectes hérétiques. « La sainte Église universelle, dit-il, enseigne que Dieu n'est honoré dignement que chez elle et que ceux qui restent hors de son sein ne seront point sauvés[1]. »

Maintenant que les docteurs ont expliqué et vulgarisé ce dogme, le magistère authentique n'a qu'à le proclamer. Le quatrième concile de Latran, sous Innocent III, le fait en termes très nets : « Elle est unique, l'Église universelle des fidèles, et en dehors d'elle personne absolument ne peut être sauvé[2]. » Quelques années auparavant le même Innocent III avait introduit l'axiome dans la profession de foi imposée aux Vaudois qui désiraient rentrer dans le bercail. « Nous croyons de cœur et nous professons de bouche qu'il n'y a qu'une Église, non pas celle des hérétiques, mais la sainte Église romaine, catholique et apostolique, et nous reconnaissons que personne ne se sauve hors de son sein[3]. »

Boniface VIII, dans la célèbre bulle *Unam sanctam*, déclare que pour éviter la damnation il faut être dans l'Église, comme on dut

[1] *Moral.*, lib. XIV, c. v, *P. L.*, LXXV, 1043.
[2] Cap. *Firmiter*.
[3] Denzinger, n. 423.

se trouver dans l'arche pour échapper au déluge [1].

Le concile de Florence le redit avec plus d'énergie encore, dans son décret pour les jacobites : « Tous ceux qui ne sont point dans l'Église catholique, non seulement les païens, mais et les juifs et les hérétiques et les schismatiques, s'ils ne reviennent à cette unité avant la fin de leur vie, doivent s'attendre non seulement à ne pas jouir de la béatitude éternelle, mais à être précipités dans le feu inextinguible qui a été préparé pour le diable et pour ses anges. Telle est l'importance de cette unité dans le corps de l'Église que ceux-là seuls qui l'observent peuvent profiter des sacrements d'une manière utile au salut; c'est à cette condition seulement que les jeûnes, les aumônes, les autres devoirs de piété et les exercices de la milice chrétienne peuvent mériter la récompense céleste. Personne, quelles que soient les aumônes qu'il ait distribuées, et lors même qu'il aurait versé son sang pour le nom de Jésus-Christ, ne pourra être sauvé s'il n'est resté dans le giron et l'unité de l'Église catholique [2]. »

La profession de foi de Pie IV rappelle

[1] Denzinger, 468.
[2] Denzinger, 714.

cette nécessité : *Hanc veram catholicam fidem*, EXTRA QUAM NEMO SALVUS ESSE POTEST. Grégoire XIII et Benoît XIV ont soin de faire insérer l'axiome dans la formule qu'ils donnent aux Grecs et aux Orientaux : « Telle est la foi de l'Église catholique, en dehors de laquelle personne ne peut être sauvé [1]. »

Le faux libéralisme du dix-neuvième siècle s'étant attaqué, plus spécialement, à cette vérité, les Souverains Pontifes l'ont proclamée avec une particulière insistance : « Vous n'ignorez pas, vénérables frères, dit Grégoire XVI, avec quel zèle persévérant nos pères ont inculqué cet article capital, qu'on ose nier aujourd'hui, c'est-à-dire la nécessité de la foi et de l'unité catholique pour le salut [2]. » — « C'est le dogme très saint de notre religion que personne ne peut être sauvé hors de la vraie foi catholique [3]. » — « Nous apprenons avec douleur, ajoute Pie IX, qu'une erreur pernicieuse pénètre même dans l'esprit des croyants : on prétend qu'il faut espérer facilement le salut éternel des hommes qui se trouvent hors de la véritable Église de Jésus-Christ. Il ne nous appartient pas de scruter les jugements de Dieu, qui sont

[1] DENZINGER, 1000.
[2] *Ad Episc. Bavar.*, 27 mai 1832.
[3] *Ad Episc. Bavar.*, 12 sept. 1834.

un abîme insondable, mais c'est une vérité de foi que personne ne peut être sauvé hors de l'Église apostolique et romaine : elle est l'arche unique du salut et qui n'entre pas en elle périra dans le déluge [1]. »

Le même pape explique ailleurs que la bonne foi et l'ignorance peuvent excuser certaines âmes et que la lumière et la grâce divines ne manqueront pas à qui les demande avec sincérité : nous avons rappelé ce document dans notre première partie. « Mais il ne faut pas oublier, poursuit-il, le dogme catholique que personne ne peut être sauvé hors de l'Église, les contumaces qui résistent à l'autorité et aux définitions de l'Église et se séparent par leur mauvaise volonté de l'unité visible et du Pontife romain, auquel le Sauveur a confié la garde de sa vigne, seront exclus du royaume éternel [2]. » — « Le salut dans l'Église et rien que dans l'Église, voilà la loi. Ce ne sont point les hommes qui l'ont faite, sous l'inspiration d'un rigorisme outré: elle émane de Celui qui, nous ayant rachetés par son sang et sa mort, avait le droit de dicter les conditions auxquelles nous devions jouir du bénéfice de la Rédemption [3]. »

[1] Alloc., 9 déc. 1854, 1646, 1647. [2] *Ad Episc. Italiæ.*, 10 aug. 1863, Denz., 1677. [3] P. Monsabré, 51e confér.

Concluons avec Léon XIII : « C'est l'ordre de Dieu qu'il ne faut chercher le salut que dans l'Église, qu'il ne faut chercher l'instrument du salut, vraiment fort et toujours utile, que dans le pontificat romain [1]. »

Mais rappelons une fois encore qu'il n'est impossible à personne d'entrer dans cette Église. « Avant même d'être répandu sur le Calvaire, le précieux sang du Rédempteur sauvait, depuis l'origine de l'humanité, toutes les âmes dociles à la grâce; il les sauve encore, pareillement, jusque dans les régions qui n'ont jamais été soumises aux lois de son Église. Les brumes épaisses que nous voyons aujourd'hui s'étendre sur tant de peuples nous apparaissent comme d'obscures ténèbres, parce que, dans l'Église, la splendeur de la religion révélée nous inonde; dans ces ténèbres, pourtant, la lumière du Verbe, qui éclaire tout homme, se diffuse, et les âmes fidèles peuvent, sinon se reconnaître entre elles, du moins reconnaître le vrai Dieu et, dans l'acceptation de sa volonté sainte et de ses desseins de salut, s'attacher à l'Église, en se donnant virtuellement au seul Sauveur Jésus [2]. »

[1] Allocution au Sacré-Collège, 20 février 1903. Voir pour une étude plus complète, E. Dublanchy, art. *Eglise*, dans le *Dictionnaire de Théologie*, col. 2155-2175. [2] Capéran, *Essai théologique*, p. 110.

## CHAPITRE V

### CEUX QUI N'APPARTIENNENT PAS AU CORPS DE L'ÉGLISE

Tous les principes ont été exposés : les applications maintenant sont manifestes et se font d'elles-mêmes. La première condition pour appartenir au corps de l'Église est la réception effective du caractère baptismal. Nous avons montré la nécessité de ce sacrement, porte de tous les autres, instrument de notre incorporation dans la religion du Christ[1]. Donc, les païens qui restent dans les ténèbres de l'infidélité ne sont point du corps ; ils n'appartiennent même pas à l'âme, bien qu'ils soient visités de temps en temps par les grâces actuelles. Si quelques privilégiés, au sein des nations idolâtres, arrivent à la foi

[1] IIe Partie, ch. III, I.

et à la justification, selon les lois providentielles expliquées dans notre première partie [1], ils sont bien dans l'âme et ils vivent avec le Christ, mais ils n'entrent pas encore dans l'organisme visible, qui requiert le baptême.

Les catéchumènes, quoique déjà mêlés, en quelque manière, à la vie extérieure de l'Église, ne seront point ses membres, tant qu'ils n'auront point reçu le sceau de la régénération : *Per baptisma membra Christi, ac de corpore efficimur Ecclesiæ* [2]. Les baptisés, dans lesquels le sacrement a été invalide, pour une cause ignorée, peuvent se sauver, s'élever à une sainteté éminente, pénétrer dans l'intimité de Jésus-Christ, être ses bien-aimés, mais ils n'appartiennent pas à son corps mystique, puisqu'il leur manque le caractère, moyen indispensable de cette incorporation.

La seconde condition, c'est la profession extérieure d'une même foi. Violer cette unité, rejeter le magistère authentique, c'est se détacher de la société visible qui a reçu la mission d'enseigner et de définir. Les apostats et les hérétiques formels sont donc retranchés du corps.

[1] Ire Partie, ch. IV.
[2] Conc. Florent., *Decret. pro Armenis*, Denzinger, 696.

Ils gardent, il est vrai, quelque chose de l'Église qu'ils ne pourront jamais effacer, le caractère sacramentel. Malgré eux, ils porteront dans leur âme la marque indélébile du Christ : ils ont beau essayer de se laïciser et de se profaner, ils conservent toujours la relique divine, ils sont consacrés ! A travers toutes les ignominies, tous les parjures, toutes les apostasies, on les reconnaîtra, on se les montrera. Oui, éternellement, ils auront la relique, le caractère !

Ils restent donc toujours la chose de l'Église, et l'Église peut les soumettre à sa législation, les frapper de ses censures ; elle ne perdra jamais aucun de ses droits sur eux. Mais cela ne suffit point pour qu'ils soient ses membres : le lien extérieur de la foi, par lequel ils se rattachaient au corps et communiaient aux énergies vitales, est violemment rompu, ils sont fatalement séparés.

Pourront-ils prétendre au moins qu'ils appartiennent à l'âme ? La bonne foi est-elle possible ? Non, certainement non, quand il s'agit des apostats.

S'il est prouvé qu'on arrive à la foi par la lumière, il est plus manifeste encore que jamais l'évidence ne nous persuadera d'abandonner notre foi ou d'en suspendre l'assentiment. C'est ici le lieu de dénoncer une erreur

trop commune dont certains catholiques n'ont pas su toujours se défier. On les entend excuser les défections de nombreux incrédules qui ont renoncé aux croyances de leur première communion et qui essaient maintenant de reconstruire l'édifice anéanti. On prétend que ces penseurs ont pu être de bonne foi. Non, la lumière ne s'est pas cachée d'elle-même, Dieu n'a pas abandonné le premier. Nous plaignons les égarés qui sont nés dans l'erreur, l'hérésie ou le schisme : leurs retards, leurs hésitations se comprennent, et il ne nous appartient pas de les condamner. Mais l'Église juge très sévèrement les catholiques qui font le triste naufrage de leur foi. Grégoire XVI avait déjà proscrit l'erreur de Hermès, qui mettait le doute positif à la base de la recherche théologique[1].

Le concile de Cologne[2] (approuvé par le

[1] Bref du 26 sept. 1835.

[2] « Longissime a vero aberrant qui hanc homini vindicant libertatem, ut fidem abjiciat aut suspendat, scrutaturus interim argumenta quibus inductus sit ad credendum. Etenim credendi obligatio perpetua est, nec ullo unquam tempore ei se homo subducere debet; perpetuo etiam gratia sua Deus ut credamus nos movet et adjuvat, cui unquam resistere nefas est. Argumenta demum quibus ad credendum homo inductus est hujusmodi sunt, ut quo magis perpendantur eo clariora et graviora appareant; unde consequitur causam cur homo, quasi illa non sufficiant

Saint-Siège) dénonça le danger en termes plus explicites encore : « Ils sont très loin de la vérité ceux qui revendiquent pour l'homme la liberté de rejeter la foi divine ou d'en suspendre l'assentiment, tandis qu'il examinera les motifs qui l'ont amené à croire. L'obligation de croire est perpétuelle, et il n'est pas permis de s'y soustraire un seul instant; Dieu aussi nous pousse à croire et nous y aide constamment par sa grâce, et nous n'avons pas le droit de lui résister. Les motifs qui conduisent à la foi sont tels que plus on les étudie, plus ils apparaissent clairs et imposants. Il n'est donc pas possible de trouver une cause qui nous autorise à suspendre notre foi, comme si tant de preuves ne suffisaient pas. C'est pourquoi nous condamnons de nouveau le sentiment déjà condamné qui met le doute positif à la base de toute recherche théologique. »

Le concile du Vatican[1] a ajouté à ces dé-

fidem suspendat existere non posse. Itaque sententiam quæ dubium positivum basim statuit omnis theologicæ inquisitionis, jam proscriptam, denuo proscribimus. » Conc. Coloniense, an. 1860, c. vi.

[1] « Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum in hoc eodem lumine ut perseverent gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum qui per cæleste fidei donum catholicæ

clarations l'autorité de son magistère infaillible : « Le Dieu miséricordieux excite et aide par son secours les égarés, afin qu'ils puissent arriver à la connaissance de la vérité ; et une fois qu'il les a transportés des ténèbres dans son admirable lumière, il les confirme par sa grâce pour qu'ils persévèrent dans cette splendeur : il n'abandonne pas, à moins d'être abandonné. Il n'y a donc point parité de condition entre ceux qui, par le don céleste de la foi, ont donné leur adhésion à la vérité catholique et ceux qui, séduits par des opinions humaines, suivent une fausse religion. Les premiers, ceux qui ont reçu la foi sous le magistère de l'Église, ne peuvent jamais avoir une cause légitime de changer cette foi ou de la révoquer en doute. »

Nous ne nions pas, et l'Église ne nie pas, que quelqu'un, par suite de ses préjugés et d'une ignorance invincible, puisse rejeter de bonne foi des vérités définies : son hérésie ne sera que matérielle, il ne cessera pas d'être catholique. Ce cas peut se rencontrer plus

veritati adhæserunt, atque eorum qui, ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur ; illi enim qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt nullam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eamdem revocandi. » Conc. Vaticanum, c. III, *De Fide*. Voir aussi, can. 6, *De Fide*.

d'une fois dans l'immense agglomération de nos villes modernes, où tant d'hommes, trompés, aigris, exaspérés par leur entourage et par les journaux, ne connaissent l'Église, ses prêtres, ses dogmes, qu'à travers le mensonge et le blasphème. Ils seront traités avec miséricorde par le Rédempteur et Sauveur des âmes. Mais il est impossible qu'on rejette tout le surnaturel et qu'on devienne incrédule autrement que par sa faute. La perte totale de la foi est un crime de lèse-majesté divine, et l'on ne peut condamner trop sévèrement le faux libéralisme qui ose innocenter des apostats[1].

Quant aux hérétiques matériels, ils n'appartiennent pas non plus au corps, puisqu'ils sont soustraits à l'élément social, qui est la profession visible d'une même foi. Aussi bien l'Église, dans sa pratique du for extérieur, ne distingue pas entre hérétiques formels et hérétiques matériels, elle les considère tous comme des étrangers; et, si elle les reçoit dans son sein, elle impose à tous la même rétractation publique. Mais, au for interne, elle sait tenir compte des circonstances, de

[1] On connaît la phrase énergique de Sherlock : « *Never a man was reason'd out of his religion.* Jamais le raisonnement n'a mis un homme hors de sa religion. »

l'éducation, des préjugés; et elle porte avec amour dans son âme les innocents dont les erreurs sont involontaires, ou qui, tourmentés par le doute, cherchent avec ardeur la vérité et appellent de tous leurs vœux la lumière.

On aura pour eux des trésors d'indulgence, si l'on a suivi le long travail intérieur qui s'est fait dans un Faber, un Newman, un Manning et dans ces autres personnages illustres, dont M. Thureau-Dangin nous retrace les progrès spirituels en son beau livre, sur la *Renaissance catholique en Angleterre*[1] : « Je ne suis pas homme à être jaloux de ces faits », disait Newman. « Mon expérience personnelle de ceux qui sont hors de l'Église, ajoute Manning, confirme tout ce que j'ai écrit à propos des doctrines de la grâce. J'ai connu intimement parmi eux des âmes vivant par la foi, l'espérance, la charité et la grâce sanctifiante avec les sept dons du Saint-Esprit, dans l'humilité, la pureté absolue et de vie et de cœur. » — C'est que, comme l'explique le cardinal Vaughan, « ils se trouvent hors de l'unité de l'Église, sans qu'il y ait aucune faute de leur part. Ils sont là où ils sont, parce qu'ils ont été déshérités. Ils ont été élevés dans une atmosphère de

[1] T. II, pp. 106, ss.

préjugés traditionnels, contre l'Église de Rome[1]. »

Nous nous abstenons de juger ces âmes, mais, avec le P. Faber, nous plaignons leur destinée : « Être si près de Jésus, et cependant ne pas appartenir à son troupeau béni, être à la portée des trésors inépuisables de ses richesses, et cependant ne pas en profiter !... La faveur d'appartenir à la véritable Église est le plus grand de tous les dons de Dieu. Nous ne pouvons en exagérer la valeur : c'est la perle précieuse dont parle l'Évangile. Aussi il n'est pas possible d'exprimer l'étendue du malheur de ceux qui sont hors de l'Église. Je doute même que notre pensée puisse se la figurer. Eh quoi donc ! si nous avions perdu Jésus de telle manière que nous soyons hors de son Église ? Nous ne pouvons supporter cette pensée. Cependant elle n'est pas sans une certaine douceur, car elle nous fait sentir d'autant plus vivement combien Jésus nous est indispensable, et combien est grande sa miséricorde dans les faveurs qu'il nous distribue[2]. »

Mais comment ces hérétiques matériels et les infidèles pourront-ils avoir la foi divine sans être dans le corps de l'Église, puisque

[1] Pp. 108 et 109.
[2] P. Faber, *Le Précieux Sang*, pp. 59-60.

la foi doit être réglée par la proposition officielle faite par l'Église avec une autorité souveraine et infaillible?

La proposition de l'Église est le moyen ordinaire et la règle commune, parce que Dieu a confié exclusivement toute sa révélation à l'Église infaillible, qui, seule, a reçu la mission d'enseigner jusqu'à la consommation des siècles. Mais il n'est pas de l'essence de la foi surnaturelle que l'objet révélé soit proposé par un magistère extérieur[1], les anges et les premiers sujets de la révélation n'ayant pas eu besoin de ce moyen.

Les hérétiques matériels et les païens qui profitent des grâces surnaturelles mises à leur disposition peuvent avoir une foi qui sera vraiment divine sans être catholique, c'est-à-dire sans que la vérité révélée leur soit présentée par l'Église.

Cette foi sera de la même espèce que la nôtre, parce qu'elle aura le même principe, la grâce, le même objet formel, Dieu, vérité première, le même motif, l'autorité de Dieu révélateur. La règle de la croyance sera différente: ce ne sera point la proposition de l'Église, mais la lumière intérieure et divine par

[1] Cf. *Réponses théologiques*, pp. 84, ss.

laquelle ces âmes connaissent que Dieu leur révèle les mystères [1].

« C'est certainement la pensée qui a dirigé le concile du Vatican dans l'adoption du texte actuel de la sess. III, c. III. Après le passage qui affirme nettement toute l'obligation qui incombe aux catholiques de croire tout ce que l'Église, par ses définitions solennelles ou par son magistère ordinaire et universel, propose comme divinement révélé et comme obligatoirement imposé à notre foi, le concile a adopté, à dessein et après discussion, des expressions très générales pour désigner la foi absolument nécessaire au salut : *Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo* (Hebr. II., 6), *et ad filiorum ejus consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit justificatio.* Ces expressions très générales substituées à dessein à la rédaction primitive, *hæc est illa fides sine qua impossibile est placere Deo*, visant apparemment la seule foi catholique, montrent manifestement la volonté formelle du concile de ne point affirmer la nécessité

[1] « In quo casu ille haberet fidem ejusdem speciei cum nostra, quando quidem idem objectum formale haberet; tamen propositio Ecclesiæ non esset ipsi regula credendorum, sed lumen illud interius sibi divinitus datum, quo Deum mysteria sibi revelare cognosceret. » Gonet, *De Fide*, disp. I, art. II, n. XLVIII.

absolue de la foi *catholique* pour le salut [1] »

Le motif de croire, également, pourra être surnaturel dans les ignorants non coupables, lors même qu'ils ne se rendraient pas compte expressément qu'ils croient à cause de l'autorité de Dieu révélateur. Il leur suffira de vouloir croire de la manière que Dieu prescrit et d'admettre que ce qu'ils croient a été dit par Dieu, enseigné par Dieu, vient de Dieu, selon les voies qu'il lui plaît de choisir. Pas n'est besoin non plus d'avoir le concept théologique du surnaturel : l'autorité de Dieu révélateur et surnaturel est impliquée dans la croyance des vérités transcendantes qui la contiennent virtuellement.

Si l'on croit, non pas à cause de l'évidence naturelle, mais pour un motif supérieur, on a la foi salutaire et divine. C'est la remarque de Billuart : « Si enim respondeant aliquid ista *virtualiter* et implicite continens.... videntur habere fidem divinam [2]. »

Et puis, la grâce divine, dont il ne faut jamais faire abstraction, comblera, par ses suppléances intérieures, ce qui pourrait manquer

[1] E. Dublanchy, art. *Église*, dans *le Diction. de Théol. cathol.*, col. 2169. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 344, ss.

[2] *De Fide*, diss. I, art. II. — Cf. Dublanchy, *Extra Ecclesiam nulla salus*, pp. 157-159.

d'autre part : « *Adde quod Deus possit supplere per lumen interius quædam quæ desunt ex parte Ecclesiæ proponentis, ut contingit apud infideles, qui credant missionariis, quamvis non videant motiva credibilitatis sicut nos*[1]. »

Les hérétiques occultes restent-ils membres de l'Église? Il n'y a plus sur ce point unanimité parmi les théologiens. La divergence n'est peut-être que dans les mots. Ces égarés ne sont plus des membres animés, ils ne sont plus informés par l'âme, et le lien qui les rattache au corps n'est qu'extérieur. Cependant ils conservent la place et la situation acquises, ils continuent à jouer leur rôle dans le fonctionnement visible, ils peuvent concourir au gouvernement du corps mystique ; ils restent toujours des *instruments* dont l'Église se sert pour exercer les actes de la juridiction sur les fidèles. En tout cas, ils ne sont plus de l'âme, et la colère du ciel demeure sur eux.

La troisième condition, c'est l'unité de gouvernement, telle que nous l'avons exposée dans nos précédents chapitres. Ceux qui rompent ce lien de l'autorité et de la charité s'appellent schismatiques et ils sont, de ce chef, retranchés du corps vivant; ils se détachent par ailleurs de l'unité de la foi, en

[1] Billuart, *ibidem.*

refusant de reconnaître la primauté du Souverain Pontife, laquelle est maintenant un dogme défini. On peut distinguer ici diverses catégories : schismatiques matériels, formels, publics, occultes, et on appliquera à chacun d'eux ce que nous venons de dire au sujet des hérétiques.

Nous observerons en passant que, pour les âmes de bonne volonté, le salut est plus facile dans les sectes orientales que dans l'hérésie protestante : elles ont de vrais prêtres, de vrais sacrements et, à l'heure de la mort, l'absolution elle-même est valide. Le fleuve de vie peut couler avec abondance parmi ces hommes, qui sont déshérités, mais non tous coupables. Le Dieu de l'Eucharistie ne refuse pas de rester avec eux, et le Dieu de la grâce les visite fréquemment. Et cependant leur sort est à plaindre. « Être si près de Jésus et ne pas appartenir à son troupeau béni! »

La dernière condition, c'est l'unité de communion. La notion de corps implique la connexion des membres entre eux, et, quand il s'agit d'un organisme moral et divin, la participation aux mêmes biens surnaturels, c'est être séparé du corps que d'être retranché de cette communauté sociale. Voilà ce que produit l'excommunication solennelle qui s'exécute dans toute sa sévérité, qui met un

homme au ban de la société chrétienne et prescrit aux autres fidèles de n'avoir aucun commerce avec lui dans les choses saintes. « Par l'autorité de Dieu et le jugement de l'Esprit-Saint, dit l'antique formule employée déjà au concile d'Orange[1], *nous les retranchons du sein de notre Mère la sainte Église et de la communion de toute la chrétienté*, jusqu'à ce qu'ils viennent à résipiscence et donnent satisfaction à l'Église de Dieu. » C'est ce qui ressort également de la condamnation d'une proposition de Quesnel : « La crainte de l'excommunication injuste ne doit jamais nous empêcher d'accomplir notre devoir ; nous ne sortons jamais de l'Église, même quand il semble que nous en soyons exclus par l'iniquité des hommes, tant que nous restons attachés à Notre-Seigneur et à l'Église elle-même par la charité[2]. » Donc, faut-il conclure, l'excommunication nous fait sortir de l'Église.

Il est bien manifeste que, si la sentence est injuste, le chrétien ne sera pas séparé de l'amour de Jésus-Christ ni de l'âme immortelle; et si, parfois, Dieu permet que ses

[1] « Autoritate Dei et judicio Spiritus Sancti eos a gremio sanctæ Matris Ecclesiæ et consortio totius christianitatis eliminamus, quousque resipiscant et Ecclesiæ Dei satisfaciant. »

[2] Propos. 91.

amis soient ainsi frappés, il les couronnera en secret, lui qui voit tous les secrets[1]. Mais il reste acquis que l'excommunication est toujours terrible et que, quand elle tombe sur des coupables, elle les fait *sortir* totalement de l'Église, les retranche du même coup et de l'âme et du corps.

Ceci doit s'entendre des excommuniés qui sont nommément désignés et que les fidèles ont l'obligation d'éviter.

Les autres, par le fait qu'ils sont tolérés, restent encore dans l'organisme surnaturel, membres coupables et malades, même morts et desséchés comme les hérétiques occultes, mais toujours attachés au corps.

Ils auraient tort cependant de croire que leur sort n'est pas lamentable. L'excommunication qui pèse sur eux est un lourd anathème. Les journalistes et les orateurs parlementaires qui ont fait tant d'indignes plaisanteries sur les censures ecclésiastiques n'ont jamais considéré combien est redoutable la malédiction d'une mère. Elle déracine les demeures jusque dans leurs fondements : *Maledictio matris eradicat fundamenta*[2]. Saint Augustin raconte un fait

[1] Cf. S. Augustin, *De Vera Religione*, n. 11, *P. L.*, XXXIV, 128.
[2] *Eccli.*, III, 11.

terrifiant, connu à son époque de tous les habitants d'Hippone. Une mère, dans un moment de désespoir, avait maudit ses enfants rebelles : saisis aussitôt d'un horrible tremblement nerveux, ils se dispersent, ils s'en vont, fugitifs, à travers le monde romain, porter leur châtiment, et l'on s'éloignait à leur approche comme devant un spectacle d'effroi[1]. Que doit donc produire dans les âmes la malédiction de l'Église, cette mère très tendre, dont les anathèmes sont d'autant plus redoutables que son amour a été plus méprisé!

On lit le trait suivant, dans la vie du bienheureux Gonzalve d'Amaranthe, de l'ordre des Frères Prêcheurs : « Ayant appris que plusieurs se moquaient de l'excommunication, il voulut leur en expliquer la nature et la force. Comme il avait affaire à des paysans grossiers, il prononça, de la part de Dieu et de l'Église, les paroles de l'excommunication sur des pains blancs, qu'une femme, qui passait par hasard, portait dans une corbeille : ces pains devinrent, au même instant, noirs comme du charbon. Et pour faire comprendre que la même Église, qui rejette de son sein un chrétien impénitent, peut l'y ramener

[1] S. Augustin, *De Civit, Dei*, lib. XXII, c. viii. *P. L.*, XLI, 769-771.

quand il reconnaît sa faute avec humilité, il leva l'excommunication; et les pains noirs reprirent leur première blancheur[1]. » Ce miracle est célèbre et la liturgie l'a estimé assez authentique pour y faire allusion dans la vie du bienheureux[2]. D'ailleurs, serait-il contesté, et ne le citerions-nous que comme une parabole, le sens catholique nous assurerait que tous ces faits, ces comparaisons, ces images, ne sont pas encore assez expressifs pour nous donner une idée des effets terribles produits par la malédiction d'une mère comme l'Église, quand elle est outragée. S'il est horrible de tomber entre les mains du Dieu vivant, il est effrayant aussi de tomber sous les anathèmes de son Épouse irritée.

Bien qu'ils demeurent dans le corps, les excommuniés tolérés sont exclus de l'âme, maudits ! Qu'ils se hâtent donc, par une pénitence salutaire, de sortir de leur tombeau, et qu'ils viennent puiser sur le sein de l'unique mère le salut et la vie !

Les pécheurs, même les endurcis et les obstinés, restent membres tant qu'ils gardent l'unité d'obéissance, de foi et de communion.

[1] *Année Dominicaine*, Vie des Saints et Bienheureux O. S. D., 10 janvier.
[2] *Breviar. O. P.*, X janv., lect. VI.

Nous avons mis en lumière cette vérité, lorsque nous avons prouvé la visibilité de l'Église. Clément XI a condamné les propositions où Quesnel soutient que l'Église n'a pas d'autres enfants que les saints, qu'elle est composée exclusivement des élus et des justes de tous les siècles[1] ; Pie VI a proscrit, comme hérétique, l'assertion du synode de Pistoie, qui exclut du corps de l'Église tous les pécheurs et ne reconnaît comme membres réels que les justes, les parfaits adorateurs en esprit et en vérité[2].

Mais, si les pécheurs demeurent encore dans le troupeau de Jésus-Christ et peuvent se dire les frères des saints, ils sont néanmoins des fils de colère, voués à une vengeance infinie. Point de vie pour eux, tant qu'ils ne se relèveront point de leur état. Si le salut est possible, en certaines circonstances, hors du corps de l'Église, il est inexorablement fermé à tous ceux qui se sont jetés hors de l'âme. Qu'ils ne se contentent donc point d'adhérer à l'organisme extérieur, qu'ils se laissent animer par la vertu sanctifiante ; et, une fois régénérés, qu'ils pénètrent

[1] Propos. 72-78.

[2] Propos. 15. Pour les controverses des scolastiques touchant les membres de l'Église, voir l'article *Église* du P. Dublanchy dans le *Diction. de Théol. cath.*, col. 2160, ss.

de plus en plus dans ces profondeurs lumineuses. Unis ainsi à Dieu par la charité, ils habiteront dans un asile serein que les tempêtes du monde n'atteindront point ; ils seront avec Jésus aux sources de la sainteté et de ce véritable bonheur qui est la vie du salut.

## CHAPITRE VI

### CONCLUSION : LA VIE DU SALUT

Dieu ne nous a imposé l'obligation d'entrer dans l'Église qu'en vue du salut. Il reste bien établi que c'est là notre unique affaire : l'Incarnation, l'Église, le temps l'éternité, tout nous prêche le salut, qui est la vie de l'Église.

Il y a d'abord une vie infime, dont se contentent certains hommes aux préoccupations terre à terre et égoïstes. Ne leur parlez point d'idéal ; ils semblent même être incapables de sentiment. On pourrait comparer leur existence à celle de ces plantes sans beauté, sans élégance, sans distinction, mais qui sont luxuriantes, vigoureuses, superbes. Quelle vie prospère ! semble dire le monde. — Hélas ! ce n'est que la prospérité du végétal, ils ne savent que se nourrir ! Nous voudrions croire,

pour l'honneur du genre humain, que c'est la vie d'un petit nombre. Du moins, ce n'est pas celle du chrétien. Le juste ne vit point de cela, mais de la foi divine : *Justus meus ex fide vivit*[1].

Il y a ensuite la vie des sensations. Bien des existences mondaines et brillantes se réduisent à cela, et l'on dirait que certaines industries n'ont point d'autre but que de se faire les pourvoyeuses de sensations toujours variées : le journal compte ses succès d'après les sensations qu'il excite ou qu'il entretient, le roman et le théâtre travaillent trop souvent à créer, provoquer des sensations, ou à servir des passions. On ose donner à ce paganisme des noms pompeux ; c'est, paraît-il, la vie élégante et de bon ton. L'Écriture la flétrit justement en l'appelant concupiscence ! Ce n'est point là cette vie du salut à laquelle aspirent les enfants de l'Église : *Justus meus ex fide vivit.*

Au-dessus de ces préoccupations, règne la vie des affaires : entreprises commerciales, intrigues politiques, expéditions militaires, conquêtes diplomatiques. Il semble que ce soit la vie intense, pressée, pleine, active, qui accomplit des prodiges. Nous n'aurons garde,

[1] Habacuc, II, 4 ; *Gal.*, III, 11.

certes, de la condamner; le catholique, bien loin de s'en désintéresser, doit en reconnaître pour lui-même la nécessité et la fécondité. Mais là aussi nous trouvons la vanité et le néant : tout cela passe, plus haut la vie qui demeure ! Cette habileté, ces succès ne nous distinguent point des enfants du siècle : le juif et le païen sont ici plus prudents et plus exercés que nous, et nous leur laissons volontiers cette royauté de la bourse. Ce n'est point cela que Jésus-Christ est venu nous apprendre, mais l'idéal supérieur qui enfante les saints : *Justus meus ex fide vivit.*

Il y a la vie intellectuelle, qui fait les hommes de lettres : philosophes, poètes, écrivains. Elle est assurément digne de l'humanité, et le christianisme a souci de l'utiliser et de l'ennoblir, car tout ce qui est le beau ou une manifestation du beau est déjà un auxiliaire de l'Évangile.

Ce n'est point encore la vie du juste ; le Christ exige moins que cela et plus que cela. Moins que cela : nulle connaissance de la littérature ou des arts n'est demandée à qui veut devenir membre de l'Église ; la foi du charbonnier est assez solide sans la dialectique d'Aristote, et la sainteté de l'humble paysan peut dépasser en sublimité celle du philosophe. Plus que cela : ni les artistes, ni les

poètes, ni les savants ne sont capables par eux-mêmes de nous donner la science de notre éternelle destinée ; si l'humanité ne consulte que ces sages, elle restera dans les ténèbres et s'en ira vers la mort. La lumière, le repos, la vie, sont plus haut : *Justus meus ex fide vivit.*

Il y a enfin la vie morale. Le monde se vante de son honnêteté, de son culte du devoir. Nous prêchons, nous aussi, la nécessité de ces vertus naturelles que le Christ a daigné élever et glorifier et dont il nous a rendu par sa grâce l'exercice possible et même facile. Mais, aux aspirations créées en nous par notre vocation divine il faut plus que la philanthropie, plus que les maximes du rationalisme. Cette vie peut faire le juste selon le monde, non pas le saint, non pas le juste selon Dieu : *Justus meus ex fide vivit.*

Elle est donc, cette vie du salut, au-dessus des appétits matériels, des sensations et des sentiments, plus haut que l'intérêt des affaires, plus haut que l'idéal du penseur ou de l'honnête homme : oui, plus haut, au niveau même de Dieu, car elle nous donne les pensées de Dieu, les volontés de Dieu.

Les pensées de Dieu. La foi, qui est le principe de cette vie, est comme un regard nou-

veau, une intelligence surajoutée, pour contempler la Vérité première. Cet œil surnaturel nous fait voir tous les événements d'ici-bas sous un angle divin et avec les couleurs de l'éternité; cette intelligence nous permet de former des jugements dignes de Dieu, d'estimer les hommes et les choses à leur valeur réelle, de penser de l'existence présente, comme en a pensé Notre-Seigneur lui-même.

Tandis que le mondain ne comprend rien au sacrifice et considère la mortification comme une folie, qu'il se hâte de cueillir les roses avant qu'elles soient flétries et de promener ses affections sur les créatures à leur printemps, l'homme de foi saisit d'instinct les maximes de l'Évangile : « Bienheureux les pauvres, bienheureux ceux qui souffrent ! Malheur à vous, riches, parce que vous avez votre consolation ! Malheur à vous qui êtes rassasiés et qui riez maintenant ! Heureux, vous tous qui êtes haïs, calomniés, persécutés, à cause de moi ! Réjouissez-vous, tressaillez d'allégresse, parce que votre récompense est grande dans le ciel ! »

Les volontés et les sentiments de Dieu. En même temps qu'elle nous prête un regard nouveau pour apercevoir le divin, la foi nous communique un goût surnaturel pour

sentir et savourer Dieu en toutes circonstances, en sorte que nos désirs et nos vouloirs se conforment toujours aux décisions de la Providence. Bien loin de murmurer en face de la douleur, le juste trouve dans tout ce qui lui arrive comme la saveur de l'éternité. Le Seigneur est avec moi, il ne m'arrivera que ce qu'a voulu ou permis sa bonté. Voilà ce qui s'appelle goûter Dieu.

En dehors de cette vie du salut, on ne peut avoir qu'une existence vaine, gaspillée perdue, car les actions faites sans la foi, bien qu'elles ne soient pas nécessairement frappées de mort, restent pourtant stériles, semblables à ces inutiles fruits qui naissent tard et ne mûrissent jamais. Puisqu'elles ne servent de rien pour notre unique affaire, elles ne sont pas la vie. Quelle lamentable destinée que de mourir ainsi sans avoir vécu, de n'être jeté à la lumière que pour descendre ensuite dans la nuit!

La foi et la grâce, au contraire, en orientant tous nos actes vers la fin dernière, leur confèrent à tous une admirable fécondité. L'illustre philosophe incrédule a perdu sa journée, et le pauvre paysan, fidèle à sa première communion, a une existence remplie : il a gagné une éternité!

C'est la condition de la joie et de la paix

de l'âme. L'homme de foi vit dans la sérénité, calme et confiant, dans l'épreuve comme dans la grande fortune. La prospérité lui est accordée, il lui dit : Merci! mais sans se laisser éblouir. Ces biens qui remplissent mon existence me sont prêtés, je m'en sers et je leur dis : œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur!

Le ciel lui prolonge la vie et la santé; il sait que tout cela lui est donné à crédit, que ses facultés sont des talents destinés à fructifier. Son existence sera belle, fortunée, si elle est consacrée à Dieu. Santé, intelligence, volonté, vous êtes l'œuvre du Seigneur, bénissez le Seigneur!

La maladie l'a cloué sur un lit de douleur, sa paix n'est pas altérée : Je sais, déclare-il, que Dieu est là, et je me console. La maladie est la visite du souverain Maître, la bonne souffrance est l'œuvre divine : œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur!

Telle est la vraie manière de vivre dans le corps et dans l'âme de l'Église. C'est ce qui adoucit l'amertume de toutes les espérances trompées, même l'amertume du trépas.

Nous accueillons la mort comme la céleste messagère qui remplit son rôle providentiel, et on lui dit ainsi qu'à tout le reste : œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur!

Tandis que le corps s'endort joyeux du léger sommeil qui attend l'aurore, l'esprit s'en va jouir, aux sources du salut, dans le sein de Dieu. C est la vie de l'Église triomphante.

# TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS . . . . . v

## PREMIÈRE PARTIE

**L'appartenance à l'âme de l'Église**

### CHAPITRE PREMIER

CE QU'EST L'AME DE L'ÉGLISE

Dans son acception la plus générale, l'Église est la société de tous ceux qui sont appelés au salut éternel, anges et hommes, avec Jésus-Christ pour chef. — Dans un sens moins large, elle est la société des rachetés, et elle ne comprend que les hommes, les anges étant incapables de repentir. — L'Église sous l'ère patriarcale : les sacrements de cette époque. — L'Église et les sacrements sous l'ère mosaïque. — L'Église dans son acception stricte. — Elle est divine et humaine à la fois, comme le Christ est Dieu et homme tout ensemble. — Comme notre nature est formée d'un âme spirituelle et d'un corps sensible, comme l'Incar

nation est l'union de l'invisible divinité avec l'humanité visible, ainsi l'Église est composée d'un principe interne, qui lui donne la vie, et d'un élément extérieur, qui manifeste cette vie. — Nier l'un ou l'autre de ces éléments, c'est pervertir la notion de l'Église. — Le Saint-Esprit est dans un sens l'âme et le cœur de l'Église. — Mais il faut, en outre, un principe intérieur infusé par lui, inhérent à l'Église, et qui soit la forme même de la vie surnaturelle. — L'âme de l'Église désigne l'ensemble des dons surnaturels et créés. — Les grâces actuelles cependant ne suffisent point pour nous faire appartenir à l'âme de l'Église, car elles ne sont point un principe permanent et ne nous donnent point Dieu qui demeure. — Dieu, il est vrai, commence à s'implanter en nous par la foi. — La vertu de foi, qui est le principe permanent d'opérations vitales et divines, nous ouvre déjà l'entrée. — Mais c'est par la grâce sanctifiante et par la charité qu'on appartient définitivement et complètement à l'âme de l'Église. — Nous avons donc à exposer la nécessité de la foi et de la grâce sanctifiante. . . . . 3

## CHAPITRE II

### NÉCESSITÉ D'APPARTENIR PAR LA FOI A L'AME DE L'ÉGLISE POUR ÊTRE SAUVÉ

I. *Nécessité d'une foi surnaturelle.* — L'obligation de croire est évidente pour quiconque admet l'existence de Dieu. — Si Dieu se montrait... — La liberté de penser est un attentat contre Dieu. — L'incrédule impose une véritable contrainte à ses facultés. — *Ipse fecit nos.* — Les deux grandes

iniquités : l'infidélité et le blasphème. — Si la foi est un précepte, est-elle aussi un moyen tellement essentiel que rien ne puisse y suppléer? — L'hérésie de Pélage : renouveau de cette erreur à notre époque.— L'opinion d'André Véga.— L'opinion de Ripalda. — Le P. Berruyer. — Les déistes du XVIIIe siècle. — L'axiome inflexible de saint Paul : « Sans la foi, impossible de plaire à Dieu. » — Portée de ce principe. — Les gentils et les justes de l'ère patriarcale : la loi de nature. — Il a toujours été nécessaire de croire certaines vérités surnaturelles. — Témoignages des martyrs et des docteurs : saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche, saint Irénée, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Thomas. — Les déclarations de l'Eglise : le concile d'Orange, le concile de Trente, Innocent XI, Grégoire XVI, Pie IX, le concile du Vatican. — L'argument théologique. — La théorie de Gutberlet : exposé et réfutation. — II. *Les vérités fondamentales qu'on est tenu de croire.* — Il faut connaître notre point de départ et notre point d'arrivée, Dieu principe et fin. — Texte de saint Paul. — D'abord, connaissance du vrai Dieu. — La foi surnaturelle est incompatible avec le polythéisme. — En second lieu, foi explicite en un Dieu rémunérateur. — La notion d'une Providence. — Faut-il aussi la connaissance d'un Rédempteur? — Toute âme en quête du salut désire implicitement Jésus-Christ, qui est véritablement le sommet du monde, qui domine les deux versants de l'histoire; tout acte de foi est un hommage au Verbe incarné, un acte de confiance au

Rédempteur. — La foi explicite à l'Incarnation a pu être accordée à une élite dans l'ancienne loi; elle n'était pas demandée au commun des fidèles. — Témoignages de saint Thomas et de saint Antonin. — Une fois que l'Evangile a été suffisamment promulgué, la connaissance explicite est-elle devenue une nécessité de moyen? — Deux opinions. — Textes de saint Augustin et de saint Thomas. — Raisons théologiques. — Une opinion intermédiaire. — Les préférences du Saint-Siège : réponse du Saint-Office. — Règle pratique touchant l'absolution. — L'acte de foi est aussi l'objet d'un précepte spécial. — Quand et comment ce précepte oblige-t-il? . . . . . 18

## CHAPITRE III

### NÉCESSITÉ D'APPARTENIR PAR LA FOI A L'AME DE L'ÉGLISE POUR FAIRE LE BIEN

Deux genres d'œuvres : l'œuvre honnête et l'œuvre salutaire. — Deux sortes d'œuvres salutaires. — I. *Les erreurs du faux surnaturalisme.* — Les prédestinatiens, Wicleff et les protestants requièrent pour toute œuvre bonne la foi, la justice, la prédestination; le baïanisme, la foi et la charité; le jansénisme, au moins la foi; le faux augustinianisme, au moins une grâce actuelle. — La doctrine catholique : il est de foi que la prédestination n'est pas nécessaire pour accomplir des actions même excellentes. — Il est de foi que l'état de grâce n'est point requis pour faire une œuvre bonne. — Les enseignements du concile de Trente, des Souverains Pontifes, les preuves de raison. — La théorie des deux cupidités dominantes. — Il

est certain que la foi non plus n'est pas requise : témoignages de l'Ecriture, de saint Augustin, évidence naturelle; condamnation de l'erreur contraire par le Saint-Siège. — Enfin, c'est une doctrine aujourd'hui commune et incontestée que la grâce actuelle n'est pas indispensable : preuves de raison et preuves d'autorité. — Les œuvres salutaires. — La vertu de foi n'est pas la première des grâces. — Les païens sont visités par la grâce actuelle et peuvent avec ce secours faire certains actes salutaires. — II. *Les erreurs du naturalisme.* — L'antiquité païenne n'a pas même soupçonné la nécessité ou l'existence de la grâce. — Les Juifs ont méconnu la grâce intérieure. — Les disciples d'Origène et ceux de Théodore de Mopsueste. — Pélage : trois phases dans l'évolution de sa doctrine. — Les semi-pélagiens. — Les défenseurs de la grâce. — Il est de foi que nous avons besoin d'une grâce surnaturelle pour tous et chacun de nos actes salutaires. — Témoignages de l'Ecriture; témoignages de la Tradition : saint Polycarpe, saint Irénée, saint Cyprien, saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin. — Définitions de l'Eglise : le second concile d'Orange et le concile de Trente. — Raison théologique. — Résumé de la doctrine catholique. — Appartenons par la foi à l'âme de l'Eglise. — La foi sera notre suprême ressource à l'heure de la mort. — L'argument que l'Eglise fait valoir pour nous défendre devant notre Juge : *Credidit*, il a eu la foi! . . . . . 57

## CHAPITRE IV

### LE SALUT DES PAÏENS

La doctrine catholique touchant la volonté salvifique de Dieu. — I. *Dieu veut le salut des païens.* — Témoignages de l'Ecriture dans l'Ancien Testament. — Témoignages des Pères : saint Irénée, saint Chrysostome, saint Augustin, le puissant génie qui s'est caché sous le nom de Denis l'Aréopagite. — La sollicitude divine est plus admirable encore dans l'économie évangélique. — Traits des *Actes*. — Citations de saint Augustin et de saint Thomas. — Est-il vrai que Dieu enverrait un ange? et ce mode d'évangélisation serait-il miraculeux? — Trait consolant raconté par le P. Cothonay, O. P., apôtre de la Trinidad. — Déclarations de Pie IX. — II. *Comment les païens peuvent arriver à la foi.* — *Explication de l'axiome* : « Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. » — Dieu ménage aux païens des grâces actuelles : s'ils savent en profiter, sa bonté ira plus loin, elle les conduira miséricordieusement jusqu'à la foi et à la justification. — A ceux qui font ce qui est en leur pouvoir avec la grâce actuelle mise à leur disposition Dieu ne refuse pas la grâce sanctifiante. — Telle est l'interprétation thomiste de l'axiome. — Explication des molinistes : la théorie des pactes. — Combien elle est peu scientifique. — L'Ecriture et la Tradition sont ici complètement muettes. — Ce pacte semble en contradiction avec la notion de la grâce. — Ce qu'il faut penser de la préparation négative. — Le seul fait de ne point mettre d'obstacle à la grâce est déjà l'œuvre de la grâce. — L'explication thomiste est celle qui fait

le mieux ressortir la miséricorde infinie : preuve de cette assertion. — Les trois modes possibles selon saint Thomas. — III. *Systèmes à rejeter touchant le sort final des païens.* — La théorie de l'évangélisation des infidèles trépassés. — Réfutation. — La théorie du bonheur naturel et l'admission des païens aux limbes. — Historique. — Un théologien récent. — Trois propositions fondamentales à relever : 1° Nous nions que le salut soit impossible aux païens et que les païens demeurent dans l'ordre naturel. — 2° Ce qu'il faut penser de l'ignorance invinsible. — Trois états d'âme : athéisme, indifférentisme, idolâtrie. — La bonne foi des païens et le jugement que Dieu en a porté lui-même au livre de la *Sagesse.* — La bonne foi même supposée, que peut-on conclure?— 3° Les païens vont-ils aux limbes? — Pour les adultes qui ont eu l'usage plénier de leur raison l'hypothèse des limbes n'est pas admissible. — Preuves de raison et d'autorité : les théologiens, saint Thomas, Pie IX. — La nouvelle théorie ne saurait tenir debout devant les déclarations du concile de Florence. — Objections et réponses . . . 82

## CHAPITRE V

### NECESSITÉ D'APPARTENIR PAR LA GRACE SANCTIFIANTE A L'AME DE L'ÉGLISE POUR ÊTRE SAUVÉ

I. *La notion de la grâce sanctifiante.* — L'Ecriture appelle la grâce un être nouveau, une nouvelle vie, une seconde création, une seconde naissance. — Erreur des pélagiens et des protestants. — La grâce est un principe intérieur et permanent. — Puisqu'elle nous rend l'objet de la faveur de Dieu,

elle doit déposer en nous une réalité divine; l'amour de Dieu est créateur. — Le concile de Trente, saint Paul. — La grâce n'est pas une substance, mais un accident illustre que la nature tout entière ne pourra ni produire ni imiter. — Elle nous fait naître de Dieu et nous donne une seconde nature. — Elle est, d'après saint Pierre, une participation de la nature divine. — Elle nous communique les propriétés et les opérations de Dieu. — Nous sommes ainsi de la race *de Dieu*, héritiers avec Jésus-Christ. — Textes des Pères : l'épître attribué à saint Barnabé, Hermas, saint Ignace d'Antioche, saint Athanase, saint Basile, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Augustin. — Le bien d'une seule grâce, dit saint Thomas, vaut plus que tout le bien de la nature entière. — Enfin la grâce fait habiter la sainte Trinité en nous. — II. *Nécessité absolue de la grâce sanctifiante pour le salut.* — La révélation nous assure que la foi toute seule ne justifie point. — L'Ecriture, le concile de Trente, les Pères : saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche, saint Polycarpe, saint Justin, saint Augustin. — Il faut la grâce sanctifiante pour effacer le péché mortel. — Les conséquences du péché : souillure dans l'âme, infirmité et corruption dans toute [illegible], offense infinie envers Dieu. — Seule, la grâce habituelle peut réparer ces ruines. — La grâce est la forme propre du salut. — Les actes de contrition et de charité sont incapables de justifier par eux-mêmes. — Réfutation de l'opinion de Vasquez : par l'Ecriture, par les Pères, par le concile de Trente. — La grâce sanctifiante est donc indispensable : Dieu a des industries admirables pour la procurer. — Les

sollicitations du Sauveur à l'heure de la mort, la grâce du dernier instant . . . . . 128

## CHAPITRE VI

### NÉCESSITÉ D'APPARTENIR PAR LA GRACE SANCTIFIANTE A L'AME DE L'ÉGLISE POUR FAIRE LE BIEN

État de la question. — Les dangers du pélagianisme. — I. *Nécessité de la grâce pour l'observation intégrale de la loi naturelle.* — C'est une doctrine certaine que l'homme déchu est incapable sans la grâce d'observer tous les commandements. — Cette impuissance a été décrite par saint Paul. — Témoignages de saint Augustin et des conciles africains; le second concile d'Orange et le concile de Trente. — Raisons théologiques. — Suffit-il d'une grâce naturelle et médicinale? — Nous requérons la grâce sanctifiante. — Preuves multiples. — Nécessité de cette même grâce pour éviter longtemps le péché mortel et résister aux tentations violentes. — Preuves d'autorité et preuves de raison. — Combien de temps peut passer le pécheur sans commettre de nouvelles fautes? — Le malheur de ceux qui vivent sans la grâce sanctifiante. — II. *Nécessité de la grâce pour l'observation du premier commandement de la loi naturelle, l'amour de Dieu par-dessus toutes choses.* — Deux principes fondamentaux déjà établis. — Il s'agit ici de l'amour effectif parfait. — Opinions des théologiens. — Textes de saint Augustin et de saint Thomas. — Comme ces grands docteurs, nous requérons une grâce surnaturelle. — Preuves. — Il faut même la grâce sanctifiante. — Il y a incompatibilité entre l'amour parfait même naturel et

l'état de péché mortel. — Preuves de cette assertion. — Objection. — L'acte d'amour qui est demandé à l'enfant au début de la vie rationnelle. — Conclusion : la restauration de l'humanité ne se fera que par Notre-Seigneur Jésus-Christ. — III. *Nécessité de la grâce sanctifiante pour les œuvres méritoires.* — Deux écueils à éviter : l'hérésie de Pélage et l'erreur de Baïus. — Il faut la grâce sanctifiante pour mériter. — Preuves par l'Ecriture, les conciles, les déclarations des Souverains Pontifes. — L'argument théologique. — Une fois que nous sommes justifiés, il s'établit une sorte d'égalité entre nos œuvres et leur récompense : notre mérite est *de condigno.* — Les actes de toutes les vertus peuvent être méritoires, il n'y a pas que la charité qui soit couronnée, mais son influence est nécessaire pour qu'il y ait mérite. — L'influence virtuelle est requise. — En pratique, tous les actes bons dans les justes sont méritoires. — IV. *Nécessité des grâces actuelles ajoutées à la grâce sanctifiante.* — Le juste est assuré de recevoir les grâces suffisantes, mais il lui faut, outre la grâce habituelle, un secours actuel pour toutes et chacune des œuvres surnaturelles. — Preuves par l'Écriture, par la Tradition : les papes Innocent I^er^ et Zozime, le second concile d'Orange, le concile de Trente. — Argument métaphysique. — Cette doctrine devient encore plus certaine quand il s'agit de la résistance permanente aux tentations. — Les preuves. — La persévérance finale surtout requiert une grâce spéciale. — Comment elle est le don unique de Dieu et pour les enfants et pour les adultes. — Texte de saint Bernard. — Privilège tout à fait singulier pour

éviter tous les péchés véniels durant une vie entière. — Le concile de Trente, portée de sa définition. — Deux conditions de l'impeccabilité : Marie les a possédées toutes deux. — Que penser des grands saints? — Conclusion : vivant de l'âme de l'Eglise, nous devons adhérer à la tête, le Christ, et appartenir à son corps . . . 153

## SECONDE PARTIE

### L'appartenance au corps de l'Église

---

### CHAPITRE PREMIER

#### CE QU'EST LE CORPS DE L'ÉGLISE

L'Église doit montrer sa foi et sa grâce, et pour cela il faut un organisme extérieur. La visibilité est la première notion que suggère le corps de l'Église. — I. *La visibilité.* — Erreur des novatiens, des donatistes, des partisans de Wicleff, des protestants. — D'après l'institution de Jésus-Christ, l'Église est essentiellement visible. — Les promesses de l'Ancien Testament la représentent avec ce caractère de visibilité. — Notre-Seigneur nous déclare que les éléments essentiels de son Église sont visibles : fondements visibles, membres visibles, magistère visible, autorité visible, ministère visible. — Témoignages de saint Paul. — Témoignages des Pères : saint Clément de Rome, Hermas, saint Ignace

d'Antioche, saint Irénée, saint Athanase, saint Chrysostome, saint Optat de Milève, saint Augustin. — Enseignements des Souverains Pontifes. — Le triple rôle de l'Église au sein de l'humanité. — Le magistère, le ministère, le gouvernement doivent être visibles. — II. *La notion complète du corps de l'Église.* — Les trois éléments constitutifs de cet organisme surnaturel. — L'âme sociale de l'Église. — L'idée de corps implique dans l'Église la multitude, l'inégalité des membres, la diversité des offices, des ministères et des vocations. — Donc, sacerdoce et état religieux. — III. *Le sacerdoce visible est de l'essence de l'Église ; l'état religieux visible appartient à l'intégrité de l'Église.* — Le ministère a toujours été réservé au sacerdoce même dans l'ancienne loi. — Si le magistère n'était pas l'apanage exclusif du sacerdoce, il lui était spécialement confié. — La puissance de juridiction sur les choses sacrées n'était pas le privilège du corps sacerdotal. — Dans l'Église du Christ, le triple pouvoir d'enseigner, de sanctifier, de gouverner, appartient en propre au sacerdoce. — Sans le sacerdoce le corps de l'Église ne fonctionnerait plus. — L'état religieux est nécessaire pour faire resplendir la note de la sainteté, qui distingue la véritable Église de toutes les sectes. — La sainteté parfaite. — Les trois grands obstacles à la charité et les trois renoncements universels. — La pratique des trois conseils ne suffit pas, il faut l'obligation solennelle de les observer, il faut les trois vœux qui constituent l'état religieux. — La vie religieuse réalise l'état de perfection ; elle est l'école officielle où la sainteté s'enseigne, s'apprend et

s'acquiert. — L'Église sans l'état religieux manquerait de son auréole et de son complément nécessaire ; elle serait un corps mutilé. — L'erreur de ceux qui voudraient suspendre pour un temps la vie religieuse et pousser tous les profès à la sécularisation. — Jésus-Christ aura toujours des disciples et des ministres qui seront saints et sanctificateurs comme lui. . 209

## CHAPITRE II

### LA TRIPLE UNITÉ DU CORPS DE L'ÉGLISE

Les éléments multiples du corps de l'Église doivent concourir à l'unité. — Triple unité. I. *L'unité de foi.* — Il s'agit de l'unité visible. — Elle ne peut reposer sur la Bible ni sur la théorie des articles fondamentaux. — L'unité de foi telle que l'a recommandée Notre-Seigneur et que l'ont prêchée les Apôtres. — L'intransigeance de l'Église pour conserver l'unité de sa foi. — II. *L'unité de gouvernement.* — L'Église est unique. — Notre-Seigneur a institué l'unité de gouvernement en décrétant que le fondement visible serait unique et que l'autorité du chef visible serait universelle, s'étendant à toutes choses et à tous. — Saint Paul est, par excellence, le théologien de cette unité. — L'unité de gouvernement est réclamée par la fin que se proposait Notre-Seigneur dans sa mission parmi nous. — Autres raisons : l'esprit du christianisme, qui est la charité ; la fécondité, la sainteté de l'Église. — La vie et la pratique de l'Église sont la plus éloquente des preuves. — III. *L'unité de culte.* — Un seul sacrifice, un seul sacerdoce, avec les mêmes sacrements. — L'unité

de culte est d'ailleurs contenue dans l'unité de foi et l'unité de gouvernement. — Il n'y a qu'une seule hiérarchie. — Ces trois unités ne se rencontrent que dans l'Église catholique. — IV. *La doctrine traditionnelle touchant le corps de l'Église.* — Saint Paul. — Les Pères. — Saint Thomas. — Les théologiens à partir du seizième siècle. — Les documents ecclésiastiques. . . . . 241

## CHAPITRE III

### OBLIGATION D'APPARTENIR AU CORPS DE L'ÉGLISE PAR LE CARACTÈRE BAPTISMAL ET PAR LES LIENS DES TROIS UNITÉS : DE FOI, DE GOUVERNEMENT, DE CULTE

I. *Obligation d'appartenir au corps de l'Église par le caractère baptismal.* — La nécessité absolue du baptême proclamée par la Tradition. — L'erreur de Pélage, de Wicleff et des protestants. — La doctrine catholique. — Le désir chez les adultes peut remplacer le sacrement : les trois baptêmes. — Les baptêmes de sang et de désir n'impriment point le caractère : la théorie de quelques anciens scolastiques. — Le salut des enfants. — Le remède de nature subsiste-t-il encore dans les pays où l'Évangile n'a pas été promulgué ? — L'opinion de quelques théologiens. — Nous la croyons insoutenable. — La nécessité du baptême démontrée, nous avons prouvé la nécessité d'appartenir au corps de l'Église. — Le baptême *valide* seul nous fait entrer dans l'Église. — II. *Obligation d'appartenir au corps de l'Église par l'unité de foi.* — Témoignages de l'Ecriture, des Pères : saint Ignace, saint Cyprien, saint Jérome, saint Augustin,

Cassien, saint Vincent de Lérins, saint Thomas. — Raisons théologiques. — Le châtiment que méritent les corrupteurs de la foi. — III. *Obligation d'appartenir au corps de l'Église par l'unité de gouvernement.* — La gravité du schisme. — Témoignages des Pères : Hermas, saint Ignace, saint Chrysostome. — L'unité de communion est aussi nécessaire au salut que la charité elle-même. — Textes de saint Cyprien, de saint Augustin, de saint Thomas. — Le lamentable état de ceux qui ont violé l'unité de foi et l'unité de gouvernement. — IV. *Obligation d'appartenir au corps de l'Église par l'unité de culte.* — Corollaire des précédentes conclusions. — Question de licéité. — Question de validité. — La théorie de saint Cyprien et des évêques africains, reprise et aggravée plus tard. — La doctrine catholique. — Validité du baptême conféré par les hérétiques ou les schismatiques. — Les autres sacrements. — Remarque au sujet de la pénitence. — La sainteté du ministre n'est point nécessaire. — Cependant, pour qu'il soit bien manifeste que les sources de la vie surnaturelle ont été confiées à l'Eglise, il faut que les sacrements soient donnés en son nom : il faut l'intention de faire ce que fait l'Eglise. — Il est de foi que l'intention externe au moins est requise. — C'est le sentiment aujourd'hui commun qu'il faut aussi l'intention interne. — Les sacrements sont donc la propriété de l'Eglise. — Les religieuses de Sainte-Bride et les moines de Caldey . . . 266

## CHAPITRE IV

### L'AXIOME « HORS DE L'ÉGLISE POINT DE SALUT » PROUVÉ PAR LES TÉMOIGNAGES DE LA TRADITION. — COMMENT L'ONT ENTENDU LES THÉOLOGIENS

Sens de l'axiome : 1° Nécessité de moyen d'appartenir à l'âme de l'Eglise non seulement par le désir mais en réalité ; 2° d'appartenir au moins par le désir au corps de l'Eglise ; 3° d'appartenir en réalité au corps de l'Eglise dans la mesure où l'on connaît et où l'on peut remplir ce devoir. — L'axiome atteint dans toute sa rigueur trois catégories de personnes. — Preuves de l'axiome par l'Ecriture : Notre-Seigneur, les Apôtres ; par la Tradition : saint Clément de Rome, Hermas, saint Ignace d'Antioche, saint Irénée, Origène, saint Cyprien, Lactance, saint Optat de Milève, saint Pasile, saint Jérôme, saint Augustin, saint Prosper, les statuts ajoutés aux œuvres de saint Léon, saint Grégoire le Grand, Innocent III, le quatrième concile de Latran, Boniface VIII, le concile de Florence, la profession de foi de Pie IV, Grégoire XIII, Benoît XIV, Grégoire XVI, Pie IX. — Conclusion du P. Monsabré. — Parole de Léon XIII. 302

## CHAPITRE V

### CEUX QUI N'APPARTIENNENT PAS AU CORPS DE L'ÉGLISE

Trois conditions pour être du corps de l'Eglise. — Les païens. — Les catéchumènes. — Les apostats et les hérétiques formels. — La bonne foi ici est-elle possible ? — Ce que pense l'Eglise : Grégoire XVI, le concile de Cologne, le concile du Vatican.

— Les hérétiques matériels. — Leur bonne foi. — Comment ils peuvent avoir une croyance divine et croire à cause de l'autorité de Dieu révélateur. — Les hérétiques occultes. — Les schismatiques. — Les excommuniés : ceux qu'il faut éviter, ceux qui sont tolérés. — Combien redoutable est l'excommunication. — Les pécheurs. — Vivre avec Jésus . . . . . 321

## CHAPITRE VI

### CONCLUSION : LA VIE DU SALUT

**Le salut**, vie de l'Eglise. — La vie infime. — La vie des sensations. — La vie des affaires. — La vie intellectuelle. — La vie morale. — La vie de la foi, vie du juste. — Cette vie nous donne les pensées de Dieu, les volontés et les sentiments de Dieu. — Elle assure à notre vie la fécondité, la paix, la joie. — Œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur! . . . . . 341

IMP. P. TÉQUI, 92, RUE DE VAUGIRARD, PARIS

235.3 Hugon, Edouard
AUTHOR
H896 Hors de L&Eglise
TITLE

235.3
H 896

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library